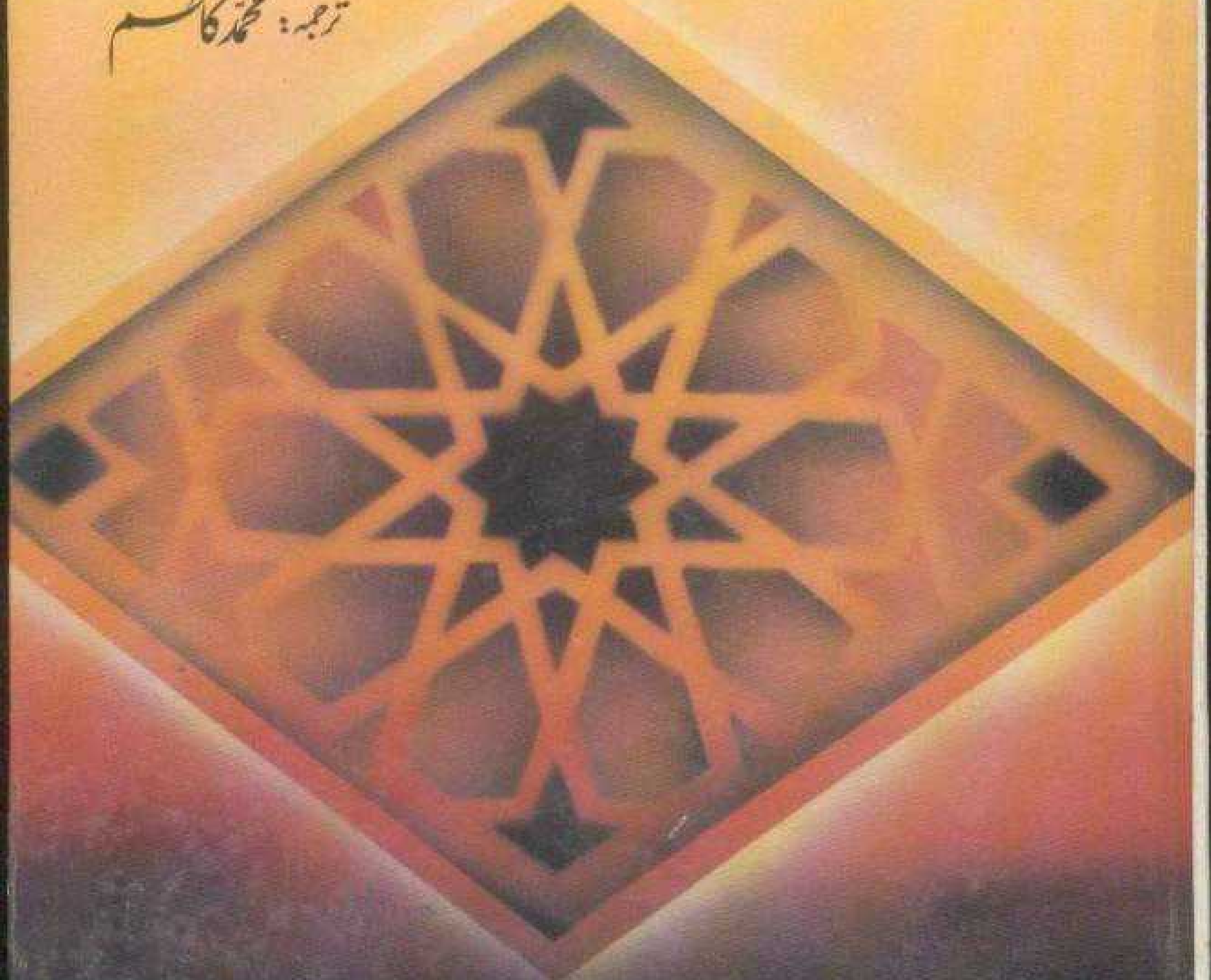
جُنیدِ بغداد رح

سوانح — نظریات — رسائل

ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر

ترجمہ: محمد کاظم



جُنیدِ بغدادؒ

سوانح — نظریات — رسائل

ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر
صدر شعبۂ دینیات، جامعۃ الازہر، قاہرہ

ترجمہ: محمد کاظم

سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور

۱۹۹۵

نیاز احمد نے
این کیو پرنٹرز، لاہور سے چھپوا کر
سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور
سے شائع کی۔

قیمت ۰۰/۱۸۰ روپے

شعیب محمود کے نام

اُن دنوں کی یاد میں جو اُس نے
ہمارے درمیان گزارے تھے۔

محمّد کاظم

ایک عارف صحیح معنوں میں عارف نہیں
ہو سکتا جب تک وہ اس زمین کی مانند
نہ ہو جس پر نیک و بد سبھی چلتے ہیں۔

جنیدؒ

ترتیب

پیش لفظ — مترجم

تمہید

بغداد — تیسری صدی ہجری میں

مآخذ کا جائزہ

حصۂ اول

حالاتِ زندگی، شخصیت اور تصانیف

باب ۱ — ابتدائی زندگی اور تعلیم

باب ۲ — تصوفِ جنید کے مآخذ

باب ۳ — بغداد کا مدرسۂ تصوف

باب ۴ — شخصیتِ جنید

باب ۵ — تصانیف

حصۂ دوم

نظریات

تمہید

باب ۶ — عقیدۂ توحید

باب ۷ — نظریۂ میثاق

باب ۸ — نظریۂ فنا

باب ۹ — نظریۂ بحالئ ہوش (صَحو)

باب ۱۰ — معرفتِ الٰہی

باب ۱۱ — جُنید اور فلاطینوس

کتابیات

حصۂ سوم

رسائلِ جُنید

رسائلِ جُنید (ترجمہ)

پیش لفظ

اسلامی تصوّف کی تاریخ میں بغداد کا مدرسۂ تصوّف، جو تیسری صدی ہجری کی زوال پذیر عباسی حکومت کے پایۂ تخت میں اپنے شباب پر تھا، ایک نہایت اہم دَور کی نمائندگی کرتا ہے، اور اس مدرسے کی شہ نشین پر جو شخصیت ایک قدسی جلال و وقار کے ساتھ متمکن نظر آتی ہے وہ حضرت جنید علیہ الرحمۃ کی ہے، جو اس کتاب کا موضوع ہے۔

یہ کتاب حضرت جنید کا محض سوانحی تذکرہ نہیں ہے، نہ یہ ان کے روحانی کمالات اور خوارقِ عادات کی اس طرح کی حکایت سرائی ہے جو صوفیہ اور بزرگان کے تذکروں میں عموماً دیکھنے میں آتی ہے۔ یہ کتاب حضرت جنید کی شخصیت پر ایک متین، عالمانہ اور بصیرت افروز بحث ہے، جس میں ان کی شخصیت کے تین پہلو ابہام کی دھند سے نکل کر علم و تحقیق کی روشنی میں آجاتے ہیں

ایک۔ ان کی زندگی کے وہ واقعات اور حالات جن میں ان کی ابتدائی تربیت اور تعلیم، اور ان کے اساتذہ اور ہم نشینوں کے حلقے کی ایک خصوصی فضا کی واضح جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔

دوسرے۔ ان کی صوفیانہ فکر، اور سلوک کی کیفیتوں کے بارے میں ان کے نظریات، جو ان کے متفرق اقوال، اور خصوصاً ان کے صوفیانہ رنگ میں لکھے ہوئے مکاتیب سے مرتّب ہوتے ہیں۔

اور تیسرے — ان کے متذکرہ بالا مکاتیب کا وہ اصل مجموعہ جو زمانۂ قریب میں استنبول کے کتب خانے سے دستیاب ہُوا ہے، اور جس میں حضرت جنید کا اشاراتی اسلوب، پند و نصیحت کا منکسرانہ انداز، اور اپنے رفیقوں کے ساتھ ہمدردی

اور اخلاص کا جذبہ ـــــــ یہ سب کچھ بغیر کسی واسطہ کے قاری کے سامنے آتا ہے۔ یہ تین پہلو اس کتاب میں تین برابر حصّوں کی شکل میں پیش کیے گئے ہیں۔

اسلام میں تصوّف کا ارتقاء حالتِ خوف سے چل کر پہلے حالتِ عشق اور پھر حالتِ فنا و اتصال تک کا سفر ہے۔ رسُولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلّم اور ان کے صحابہ کے زمانے میں مذہب ایک سیدھا سادا طریقِ زندگی تھا جس میں انسانی رویّے کی تہ میں خوفِ خدا کا جذبہ ہی سب سے قوی تر تھا۔ اور قرآن حکیم میں خدا کا تصور زیادہ تر ایک ایسی غالب اور مقتدر اور با جبرُوت ہستی کی صورت میں پیش کیا گیا تھا جس کے سامنے انسان بالکل عاجز اور درماندہ ہے، اور اس کی نجات کی صورت صرف یہی ہے کہ وہ اپنی زندگی میں خدا کے خوف کو سب چیزوں پر مقدّم رکھے۔ بعض اجلّہ صحابہ کے حالات اور اقوال یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ان کے اندر خوفِ خدا رُوح کی طرح جاری و ساری تھا۔ ایک صحابی تمیم الداریؓ کے متعلق روایت ہے کہ ایک مرتبہ وہ تمام رات قرآن کی صرف یہی آیت بار بار پڑھتے رہے یہاں تک کہ دن ہو گیا: "کیا وہ لوگ جنہوں نے بُرائیوں کا ارتکاب کیا یہ گمان کرتے ہیں کہ ہم انہیں ان لوگوں کے برابر سمجھیں گے جو ایمان لائے اور جنہوں نے نیک کام کیے۔ کیا ان دونوں کی زندگی اور موت برابر ہو سکتی ہے؟ کیسا بُرا اندازہ یہ لوگ قائم کرتے ہیں۔" (الجاثیہ) ایک دوسرے صحابی ابوالدرداءؓ کہتے تھے: "اگر تم لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ موت کے بعد تمہارا کس چیز سے سامنا ہو گا تو تم اس زندگی میں نہ کچھ کھاؤ، نہ پیو ـــ اے کاش کہ میں ایک درخت ہوتا جسے کاٹ ڈالا جاتا ہے اور وہ مویشیوں کا چارہ بن جاتا ہے۔" ـــــــ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلّم کی فقیرانہ زندگی اور کثرتِ قیام و سجود، اور صحابہ کرام کا یہ رویّۂ خدا خوفی و پارسائی، نیز وہ حدیث قدسی کہ تم نماز اس طرح پڑھو جیسے تم خدا کو اپنے سامنے دیکھ رہے ہو، اور اگر یہ نہ ہو سکے، تو جیسے وہ تمہیں دیکھ رہا ہے ـــــــ یہ ایسے امور تھے جنہوں نے آگے چل کر اسلامی تصوّف

کے لیے بنیاد فراہم کی۔

پہلی صدی ہجری کے ختم ہوتے ہوتے لوگوں کی زندگیوں میں کافی تغیر واقع ہو چکا تھا۔ مسلمانوں کی باہمی نزاع و پیکار، نیز فتوحات کی وسعت، اور دولت کی ریل پیل نے اخلاق اور اعمال دونوں کو متاثر کر دیا تھا۔ عبادات اور شعائر تو باقی تھے لیکن زندگیوں پر ان کا اثر برائے نام تھا۔ ان حالات میں زاہد اور متقی لوگوں کا ایک ایسا طبقہ وجود میں آیا جس نے دنیوی زندگی کے اس فتنہ اور شور و شر سے اپنا دامن چھڑا کر خدا کی عبادت ہی میں اپنے لیے پناہ ڈھونڈی، اور خوفِ خدا کو اپنا شعار بنایا ـــــــ اس زمانہ کی ایک مشہور شخصیت حضرت حسن بصریؒ تھے، جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ان پر خوفِ خدا اس قدر مسلّط تھا کہ ان کا چہرہ ہر وقت زعفران کی طرح زرد رہتا تھا اور یوں لگتا تھا جیسے دوزخ کی آگ ساری مخلوق میں سے صرف انہی کے لیے پیدا کی گئی ہے۔ یہ حسن بصری ہی تھے جنہوں نے اعضاء و جوارح کی نیکی اور روح و نفس کی نیکی میں ایک امتیاز قائم کیا، اور ایک ایسی انقلاب انگیز بات کہی جس نے آگے جا کر صوفی عقیدے اور فکر کے لیے سند کا کام دیا۔ انہوں نے کہا "اصل نیکی روح کی نیکی ہے۔ اور سچی نیکی کا ایک دانہ نمازوں اور روزوں کے ہزار گنا وزن سے بڑھ کر ہے۔" حسن بصری اصطلاحی معنوں میں صوفی نہیں تھے، اس لیے کہ اس وقت تک تصوّف کا نام کوئی نہیں جانتا تھا، اور نہ 'صوفی' کی اصطلاح مروّج ہوئی تھی۔ لیکن ان کے تقرد زہد، اور ان کے ان رجحانات کے پیشِ نظر بعد کے صوفیہ نے انہیں اپنے زمرے میں شامل کیا، اور انہیں سلسلۂ تصوّف کی ابتدائی کڑیوں میں شمار کیا۔

'صوفی' کی اصطلاح کس طرح اور کن حالات میں رائج ہوئی؟ اس کا جواب اہلِ علم نے مختلف طریقوں سے دیا ہے:

بعضوں کے نزدیک 'صوفی' عابد و زاہد لوگوں کے اس گروہ کا نام پڑا جو ریشم و حریر کو چھوڑ کر اس زمانے کا مقبول لباس تھا صرف اُون (صوف) پہننے پر اکتفا کرتے تھے۔

دوسروں نے کہا کہ 'صوفی' صفا سے نکلا ہے جس کے معنی ہیں دل کی صفائی۔ جب کوئی اپنے دل کا آئینہ صاف کرنے کے لیے ریاضت کرتا ہے تو وہ صوفی کہلاتا ہے۔

کچھ اور لوگوں نے 'صوفی' کا تعلق اصحابِ صفّہ سے جوڑا۔ اصحابِ صفّہ عہدِ نبوت میں صحابہ کا وہ گروہ تھا جو دنیا کے مشاغل سے الگ ہو کر دن اور رات کا زیادہ حصہ عبادت اور ذکر میں بسر کرتے تھے۔

لیکن ان میں کوئی توجیہ بھی ایسی نہیں ہے جس پر کسی نہ کسی پہلو سے اعتراض وارد نہ ہو سکتا ہو۔ علامہ شبلی نے اپنی کتاب "الغزالی" میں "تصوف" کے عنوان سے جو بحث کی ہے، اس میں وہ اس مسئلے پر پہلے تو اپنی رائے محفوظ رکھتے ہیں، پھر آخر میں جا کر ایک انوکھے انداز سے اس راز پر سے پردہ اٹھاتے ہیں، کہتے ہیں: "تصوف کا لفظ اصل میں سین سے تھا اور اس کا مادہ سوف تھا جس کے معنی یونانی زبان میں حکمت کے ہیں۔ دوسری صدی ہجری میں جب یونانی کتابوں کا ترجمہ ہوا تو یہ لفظ عربی زبان میں آیا۔ اور چونکہ حضرات صوفیہ میں اشراقی حکماء کا انداز پایا جاتا تھا اس لیے لوگوں نے ان کو سُوفی یعنی حکیم کہنا شروع کیا۔ رفتہ رفتہ سوفی سے صوفی ہو گیا" —— کوئی شک نہیں کہ لفظ 'صوفی' کی یہی توجیہ سب سے زیادہ معقول اور قابلِ تسلیم ہے!

تصوف کی ابتدا جس طرح سے بھی ہوئی، اس نے پہلے ایک عمیق اور پُرجوش عقیدت، اور پھر عشق و محبت کا رُوپ اختیار کیا۔ ایک صوفی کے نزدیک بُرائی سے اجتناب اور نیکی کا ارتکاب اس لیے ضروری نہیں تھا کہ اس کے بدلے میں انسان سے جنت کا وعدہ کیا گیا تھا، بلکہ اس لیے کہ یہ اس عمیق اور ازلی محبت کا ایک اوّلین تقاضا تھا جو ایک بندے کو اپنے رب کے ساتھ ہونی چاہیے۔ بندے اور رب کی محبت کے تقاضے ابتدا میں کچھ دُور تک تو شریعت اور تعلیماتِ دینی کے ساتھ ساتھ چلے، لیکن آگے جا کر یہ ان سے بچھڑ گئے۔ اور 'علمِ ظاہر اور علمِ باطن' کی دُوئی کے تصور نے جنم لیا۔ صوفیہ کے نزدیک علم کا ذریعہ نقل و روایت نہیں بلکہ وہ وجدان ٹھہرا جس کے ذریعے ایک بندے کو براہِ راست "حقیقتِ مطلقہ" کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔

بصرے کی ایک دوسری شخصیت رابعہ عدویؒ تھیں جنہوں نے دوسری صدی ہجری کے آخر میں وفات پائی۔ ان کا حال یہ تھا کہ خدا کی محبت ان کے اندر سب دوسری چیزوں پر چھا گئی تھی۔ اور ان کے دھیان میں ذاتِ حق تعالیٰ کے سوا کوئی دوسری چیز سما ہی نہیں سکتی تھی۔ وہ بیان کرتی ہیں کہ "میں نے ایک رات خواب میں رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا، فرمانے لگے: رابعہ کیا تم مجھ سے محبت رکھتی ہو؟ میں نے عرض کیا: اے رسولِ خدا! کون ہے جو آپ سے محبت نہ رکھے گا، لیکن بخدا حق تعالیٰ کی محبت نے مجھے اپنے اندر اتنا جذب کر لیا ہے کہ میرے دل میں نہ کسی دوسرے سے محبت کرنے کی گنجائش باقی رہ گئی ہے، نہ کسی سے نفرت کرنے کی!"

تو اس طرح یہ تصوف جو ابتدا میں صرف زہد و فقر کا نام تھا، یعنی اس دنیا کے تعیشات، دولت اور اقتدار سے کنارہ کش ہو کر توکل و رضا کی زندگی بسر کرنے کا نام، رفتہ رفتہ ایک عمیق اور سربستہ اور مبہم رویے کی صورت اختیار کرتا چلا گیا۔ اور بعد کے زمانہ کے ایک ممتاز صوفی — حضرت سہروردیؒ — نے اس حقیقت کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ "تصوف نہ محض فقر ہے، نہ محض زہد، بلکہ اس میں فقر و زہد دونوں شامل ہیں اور ان کے سوا کچھ مزید بھی!" اس "کچھ مزید" سے آپ جو چیز بھی چاہیں مراد لے سکتے ہیں۔ اس میں وہ سب منزلیں شامل ہیں جو ایک صوفی کو خدا کی جانب سفر کرنے کی راہ میں پیش آتی ہیں۔

اس مختصر سے 'پیش لفظ' میں تصوف کے عہد بعہد ارتقاء کا پورا جائزہ لینے کی گنجائش نہیں ہے۔ اجمالاً یوں سمجھ لیجیے کہ دوسری صدی ہجری میں تصوف خوف کی منزل سے چل کر 'محبت و عشق' کے مقام تک پہنچا تھا۔ تیسری صدی ہجری میں، اور خصوصیت کے ساتھ عباسی عہدِ خلافت کے اوائل میں جب نقل و ترجمہ کی بدولت اسلامی دنیا میں یونانی علم و فکر کی آمد آمد ہوئی، اور اسلامی فلسفہ و سائنس تشکیل پانے لگا تو اسلامی تصوف نے بھی فکرِ یونان میں اپنے لیے بہت سا مفید مواد پایا۔

بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اسے پہلی بار اپنے احساسات کی تعبیر کے لیے الفاظ، اور اپنی کیفیات کے بیان کے لیے اصطلاحات ملیں۔ اور وہ 'محبت و عشق' کے مقام سے چل کر اب 'معرفت' کی پُر پیچ راہوں میں داخل ہو گیا۔ ایک صوفی کی ریاضت کا مقصود اب یہ قرار پایا کہ وہ حقیقتِ الٰہی کی جستجو میں اس آخری مقام تک پہنچ جائے جس کے بعد اور کوئی مقام باقی نہیں رہتا، اور جہاں شہود و عیان کی منزل آ جاتی ہے۔ اس زمانے کے تصوف میں ہمیں صوفیہ کے جن افکار، جس رویّے، اور جن اقوال و ملفوظات سے سابقہ پیش آتا ہے، ان میں نو فلاطونی فلسفہ کا اثر تو نمایاں ہے ہی، اُن میں اس کے علاوہ ہمیں ہندی ویدانت اور ایرانی تہذیب کے اثرات بھی صاف دکھائی دیتے ہیں۔ اس مرحلے میں گویا تصوف کا رشتہ اسلام کی مروج تعلیمات کے ساتھ رفتہ رفتہ کمزور ہو کر بیرونی تہذیبوں اور ان کے تصورات کے ساتھ جڑ گیا تھا۔ اور 'معرفت' کی راہ پر چل کر حضرات صوفیہ بالآخر 'وحدت الوجودیت' کی منزل تک آ گئے تھے۔ تیسری صدی کے تصوف کے اس ارتقاء کی کیفیت ہمیں اس زمانے کے مشہور صوفیہ کے اقوال میں بخوبی نظر آ سکتی ہے۔ ان میں سے چند اقوال ملاحظہ ہوں:

"خدا کے اولیاء کی تین نشانیاں ہوتی ہیں۔ ان کا خیال خدا کے حضور میں رہتا ہے، ان کا رہن سہن خدا کے ساتھ ہوتا ہے، ان کا سارا کاروبار بھی خدا ہی کے ساتھ ہوتا ہے۔" (معروف کرخیؒ ۔ ۲۰۱ھ)

"جب عارف کی روحانی آنکھ کھل جاتی ہے تو اس کی جسمانی آنکھ بند ہو جاتی ہے۔ وہ ذاتِ حق کے سوا کسی چیز کو نہیں دیکھ سکتا۔"

(ابو سلیمان دارانیؒ ۔ ۲۱۶ھ)

"خدا کی معرفت وجد سے حاصل ہوتی ہے۔"

"وہ جو خدا کی سب سے زیادہ معرفت رکھتا ہے، وہی ہے جو اُس میں سب سے زیادہ گم ہے۔"

(ذوالنون مصریؒ ۔ ۲۴۶ھ)

اس وحدت الوجودیت کا نقطۂ عروج حسین بن منصور حلاج (۳۱۰ھ) کے وہ اقوال تھے جن میں بعض دوسرے صوفیہ کے نزدیک انہوں نے الوہیتِ مقدسہ کے راز عام لوگوں پر فاش کر دیئے تھے۔ ایک صوفی عراقی کہتے ہیں کہ میں ایک دفعہ قرآن حکیم کی ایک آیت پڑھ رہا تھا۔ حلاج نے سنا تو بول اٹھے: ایسا کلام تو میں بھی بول سکتا ہوں۔ پھر ایک دفعہ وہ اپنے ایک دوست کو خط لکھنے لگے تو اس کا آغاز اس طرح کیا: "یہ مکتوب ہے الرحمٰن الرحیم کی طرف سے فلاں اور فلاں کو ..." جب ان سے اس عجیب اور ناقابلِ فہم رویّے کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ وہ چیز ہے جسے ہم صوفیہ عین الجمع، یعنی ارادہ خداوندی کے ساتھ اتصالِ کامل، کہتے ہیں ــــ اور ان سب سے بڑھ کر اُن کا وہ مشہور قول ہے: انا الحق (میں ہی ذاتِ حق ہوں) جس کی پاداش میں، انہیں بالآخر خلیفہ مقتدر کے عہد میں سُولی پر چڑھا دیا گیا۔

اوپر تیسری صدی ہجری کے جن متصوفین کا ذکر ہوا، یہ سب بغداد ہی کے مدرسۂ تصوف سے تعلق رکھتے تھے۔ اور انہی کے درمیان وہ ہوشمند، متوازن مزاج اور صلح کُل صوفی شخصیت پیدا ہوئی تھی جس کا نام جنید تھا، اور جنھوں نے اپنے عمل، اپنی تعلیمات اور اپنے اقوال و مکاتیب میں ایک دفعہ پھر سے علم ظاہر اور علم باطن (دوسرے لفظوں میں شریعت اور طریقت) کو باہم قریب لا کر ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی، اور اس میں اپنی ذات کی حد تک وہ پوری طرح کامیاب ہوئے۔ حضرت جنید کا تصوف میں یہ مقام تھا کہ وہ سری سقطیؒ اور معروف کرخیؒ جیسے اصحابِ سلوک کے تلمیذ تھے، اور شبلی اور حلاج جیسے صوفیہ کے استاذ، اور دوسری طرف ابن تیمیہؒ جیسے راسخ الاعتقاد ائمۂ شریعت نے ان کے مرتبے کو تسلیم کیا، اور ان کا ذکر ہمیشہ اچھے الفاظ میں کیا تھا!

حضرت جنید پر یہ کتاب قاہرہ کی الازہر یونیورسٹی کے صدر شعبۂ دینیات ڈاکٹر علی حسن عبد القادر نے انگریزی میں لکھی، اور انگلستان میں علوم مشرقی کی نادر کتابیں چھاپنے والے ادارے گبز میموریل کے متولیوں نے اسے اپنے روایتی حسنِ اہتمام کے ساتھ شائع کیا۔ ڈاکٹر علی حسن

اپنی تمہید میں لکھتے ہیں کہ ان کی اس کتاب کا مقصد دراصل حضرت جنید کے اس مجموعۂ رسائل کو انگریز قارئین کے سامنے لانا ہے جس کا مسودہ قریبی سالوں میں استنبول کے کتب خانے سے دستیاب ہوا ہے۔ چنانچہ اپنی کتاب کے آخر میں انہوں نے ان عربی رسائل کا اصل متن بھی، اور کتاب کے ایک حصے میں ان کا انگریزی میں ترجمہ بھی دے دیا ہے۔ ہم نے اس کتاب کو اردو میں منتقل کرتے ہوئے حضرت جنید کے ان عربی رسائل کا ترجمہ اصل عربی متن سے کیا ہے۔ یہ انگریزی ترجمے کا ترجمہ نہیں ہے اور ہم یہ بات قدرے اعتماد کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اردو ترجمے میں اصل عربی عبارتوں کی پابندی کرنے اور ان کے منشا و معنی کو جوں کا توں باقی رکھنے میں ہم نے کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی۔ یوں یہ امر نگاہوں سے اوجھل نہیں ہونا چاہیے کہ حضرت جنید ایک صوفی تھے، ایک ادیب اور انشا پرداز نہیں تھے، نہ وہ ایک منطقی اور متکلم تھے۔ ان کے کلام میں اشاریت اور ابہام جگہ جگہ سامنے آئے گا اور ہو سکتا ہے کہیں کہیں ان کی عبارتیں مفہوم و معنی سے بالکل معرا معلوم ہوں (اور اس کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ صوفیانہ تجربے کی نزاکت بسا اوقات بیان و اظہار کی متحمل نہیں ہوتی)، جہاں ایسی صورت پیش آئے وہاں صرف ترجمے کو اس نقص کا سبب قرار دینا عجلت پسندی ہوگی۔ مترجم یہ بات یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہے کہ ایسے مقامات پر جتنا مفہوم ترجمے میں واضح ہو رہا ہے اتنا شاید اصل میں بھی نہ ہوتا ہو، اور نہ ایسے مقامات پر انگریزی ترجمہ قاری کی مدد کر پاتا ہے۔

ان تمہیدی کلمات کے بعد اب ہم اپنے قاری کے لیے اس دنیا کا دروازہ کھولتے ہیں جس کے افراد ہم عام انسانوں سے بہت مختلف ہیں، جہاں سوچ اور فکر کا انداز جدا ہے، جہاں کی قدریں اپنی ہیں، جہاں انسانی جد و جہد کی غایت ذاتِ الٰہی کے عرفان کے سوا اور کوئی چیز نہیں، جہاں اہلِ زمین زمین پر رہتے ہوئے بھی اس کرہ کی مخلوق نہیں لگتے، اور ان کے فکر و تصور کی جولانگاہ سات آسمانوں کی وسعتیں ہوتی ہیں — یہ تصوف کی دنیا ہے جو ایک عام دنیادار انسان کو کیسی عجیب اور ناقابلِ یقین لگتی ہے۔ لیکن ہر انسان کی زندگی میں ایسے لمحے ضرور آتے ہیں جب وہ اس دنیا کے تفکرات اور مادی زندگی کے جھمیلوں سے بیزار ہو کر ایک ایسی

جائے امان طلب کرتا ہے جہاں اس کی تلملاتی ہوئی روح کچھ وقت کے لیے راحت اور سکون سے ہمکنار ہو سکے۔ وہ اس وقت ایک روحانی تجربے سے آشنا ہونا چاہتا ہے، اور یہ تجربہ اسے اپنے ہم نوع انسانوں میں سوائے حضرات صوفیہ کے اور کہیں نہیں ملتا۔ ایسے وقت میں حضرت جنید کے، یا کسی بھی اور صوفی کے، یہ مضامین اور تحریریں نہ صرف اس کی سمجھ میں آنے لگتی ہیں بلکہ یہ بسا اوقات اس کی اپنی وارداتِ قلب کی ایک تعبیر لگتی ہیں!

محمد کاظم

تمہید

بغداد — تیسری صدی ہجری میں

تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں شہر بغداد جیسے وجود میں آئے اُس وقت تک ایک صدی سے تھوڑا ہی زمانہ اوپر گزرا تھا، ارتقاء کے کئی مراحل — اجتماعی، اقتصادی، سیاسی اور روحانی —— طے کر چکا تھا۔ اس عرصے میں اس اُمّ البلاد کے بازنطینی، ایرانی اور ہندوستانی تہذیبوں کے ساتھ بہت سے تعلقات، کسی سے کم کسی سے زیادہ قائم ہو چکے تھے۔ اور اس نئی صدی میں ان گوناگوں تعلقات کا اثر تہذیب و ثقافت کے ہر شعبے میں نمودار ہونا تھا۔ یہ چیز خصوصیت کے ساتھ علمی اور تعلیمی دنیا میں نمایاں نظر آتی تھی — یعنی الٰہیات، فقہ، لسانیات، ادب اور فلسفے کے میدانوں میں!

اس صدی کے اثنا میں بعض انتہا پسند رجحانات سیاسی تحریکوں کی صورت میں نمودار ہوئے۔ عمرانیات کے دائرے میں ایک ایسی مہذب اور اقبالمند سوسائٹی کو پس منظر میں رکھ کر جس کی دولت و ثروت دُور دراز کی تجارت سے حاصل ہوتی تھی، ہم ان چھوٹے طبقوں یعنی زنجیوں اور غلامانِ بصرہ کی سماجی بے چینی کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں جنھوں نے ۲۶۴ھ میں بغاوت کا علَم بلند کیا تھا۔ نیز قرامطہ کی مذہبی اور طبقاتی مساواتی بغاوت کا حوالہ بھی دے سکتے ہیں جو ۲۷۸ھ میں واقع ہوئی۔

مذہب کے دائرے میں ایک جدید تحریک سامنے آئی۔ اور وہ تھی: بغداد کا مدرسۂ تصوف! یہ عراقی مدرسہ اپنی ابتدا ہی سے کچھ ایسی خصوصیات کا حامل تھا جو اسے تمام دوسرے صوفیانہ مدارس سے ممتیز کرتی تھیں۔ اس مدرسے کے لوگ شثق

(یعنی لبریزی)، عبادۃ (خدا تعالیٰ کی حمد و ثنا) اور لسان (فصاحت و بلاغت) کے کلمات کا استعمال ایک بالکل انوکھے اور غیر مانوس طریقے پر کرتے تھے۔ اُس زمانے کا معاصر لٹریچر اس حقیقت کا شاہد ہے کہ بغدادی مدرسۂ تصوف کے افکار دوسرے صوفی مدارس سے بہت مختلف تھے — اور اس میں خاص طور پر خراسانی مدرسے کے ساتھ ان کے اختلافات کی واضح نشاندہی ملتی ہے، جس کے ساتھ بغداد کا ایک مسلسل ربط اور تبادلۂ فکر و خیال چلا آتا تھا۔

بغداد کا یہ صوفی مدرسہ اُن وقتوں میں نہایت اہم قرار دیا جاتا تھا۔ اور نہ صرف معاصر اسلامی افکار پر اس کے اثرات بہت گہرے تھے بلکہ تمام صوفیہ پر آج کے زمانے تک اس کے اثرات واضح طور پر مترتب ہوتے رہے۔ اس مدرسے نے خدا اور انسان کے بارے میں ازسرِنو بحث و استفسار کا دروازہ کھولا، ذاتی تجربے کی بہت اہمیت جتائی، اور یوں ہر اس روایتی تصور کی چولیں ہلا ڈالیں جو اس وقت تک مسلّمہ سمجھا جاتا تھا۔ لیکن روایتی تصورات کو متزلزل کرنے کے ساتھ اس نے اسلامی روایات کو ایک نئی زندگی اور نیا آہنگ بھی عطا کیا اور انھیں عام سطح سے اٹھا کر نئی اخلاقی اور تخیلی بلندیوں پر جا پہنچایا۔ یہ بغدادی مدرسۂ تصوف جس نے اخلاقی معیارات اور مسلمانوں کی دینی روح کے باطنی اور اندرونی جذبات کو بلند ترین رفعتوں پر فائز کیا تھا، اس کے بارے میں پوری تحقیق آج تک نہیں ہو پائی۔ قریبی زمانے میں کچھ نئے مواد کے دریافت ہونے پر اس سکول کے بعض پہلوؤں پر نئے تحقیقاتی کام کا راستہ کھل گیا تھا۔ چنانچہ میسینوں، نکلسن، بارٹمین، آربری اور مارگریٹ سمتھ جیسے اہلِ علم نے اس سلسلے میں قابلِ قدر کارنامہ سرانجام دیا۔

اس مدرسۂ تصوف کی ایک اُسی زمانے کی اصل دستاویز: ابوالقاسم الجنید کی ایک تصنیف اب حال ہی میں سامنے آئی ہے جس کا تا حال مطالعہ نہیں کیا گیا۔

حضرت جنید، جیسا کہ ہمیں آگے معلوم ہوگا، تیسری صدی کے نصف آخر میں بغدادی مدرسے کے استاذ و مرشد اور معلّمِ مُلہَم قرار پائے۔ آج ہم ان کی شخصیت کا جس قدر

زیادہ مطالعہ کرتے ہیں بغداد کے صوفی سکول پر خصوصاً، اور تصوف کی اہم ابتدائی نشو و نما پر عموماً اسی قدر زیادہ روشنی پڑتی ہے۔

مآخذ کا جائزہ

حضرت جُنید کے سوانح اور ان کی تعلیمات کا مطالعہ بہت آسان ہو جاتا اگر ان کے دو قریبی شاگردوں کی لکھی ہوئی وہ اصل کتابیں آج دستیاب ہوتیں۔ ان میں سے ایک کتاب ابوسعید ابن العربی کی "طبقاتُ النُّسّاک" تھی، اور دوسری محمد جعفر الخلدی کی "حکایات الاولیاء"!

ابن العربی

ابوسعید احمد ابن محمد ابن زیاد ابن بشر ابن العربی بصرے میں پیدا ہوئے، اور بعد ازاں مکہ مکرمہ میں سکونت اختیار کی، جہاں انہوں نے ۹۴ برس کی عمر میں ۳۴۱ھ میں انتقال کیا۔ وہ ایک طرف محدّث اور فقیہ تھے، اور دوسری طرف ایک ممتاز صوفی بھی! بغداد میں قیام کے دوران، اور مکے میں سکونت اختیار کرنے سے قبل، وہ بغداد کے صوفیہ کے حلقے میں اکثر آیا جایا کرتے تھے اور حضرت جنید، قلانسی اور عمر المکی کے مرید تھے۔ بعد ازاں جب انہوں نے مکے میں سکونت اختیار کی تو وہ شیخ الحرم کے منصب پر فائز ہوئے اور ارضِ پاک کے ایک سربرآوردہ دینی رہنما قرار پائے۔ مکہ مکرمہ جو حج و زیارت کا مرکز تھا اور جہاں انہوں نے تیس سال سے زیادہ مسندِ ارشاد بچھائی تھی، وہاں بیٹھ کر ابن العربی نے نہ صرف علم حدیث کی اشاعت کی جس میں انہیں بہرۂ وافر حاصل تھا، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے صوفیہ کی اُن باطنی تعلیمات اور اُن مخصوص طریقوں کو بھی عام کیا جو انہوں نے مدرسۂ بغداد سے اپنے ذاتی تجربے کی بدولت سیکھے تھے۔ اس زمانے کے بہت سے شائقینِ علم جو مکے میں حج کی غرض سے خصوصاً افریقہ اور ہسپانیہ سے چل کر آتے تھے وہ سب انھی سے تحصیلِ علم کرتے، اور بعد کو ان کے تلامذہ کی حیثیت میں ان کی تعلیمات نقل کرتے تھے۔ مثال کے طور پر یہ ایک عام جانی ہوئی بات ہے کہ ہسپانیہ میں

قرطاجنہ کے اندر حدیث کی پہلی کتاب جو پہنچی اور جسے مستند تسلیم کیا گیا وہ ابوداؤد بصری (متوفی ۲۷۵ھ) کی "کتاب السُّنَن" تھی۔ قرطاجنہ کے اہلِ علم نے یہ اہم کتاب ابوسعید ابن العربی کی وساطت سے حاصل کی جو خود ابوداؤد کے شاگرد رہ چکے تھے۔ ہسپانیہ اور افریقہ کے اہلِ علم ابن العربی کی ذاتی تصانیف بھی اپنے ممالک کو واپس لے کر جاتے تھے، اور اغلب یہی ہے کہ دوسری صوفیانہ کتابیں بھی مغرب کی اسلامی دنیا میں مکے کے انھی ابوسعید ابن العربی کے ذریعے پہنچیں۔ اس بنا پر یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا کہ اقلیمِ مشرق کے جدید صوفیانہ افکار دُورافتادہ مغرب میں اس جلیل القدر شیخ کے توسّط سے مکے کی راہ سے ہو کر پہنچے۔ چنانچہ فلسفے کی مشعل پہلے بغداد سے مکے میں آئی۔ اور پھر مکے سے اس نے حجاج کے ساتھ بلادِ مغرب کا سفر کیا اور نتیجے کے طور پر وہاں علماء اور اہلِ تحقیق کے درمیان فکر و نظر کے تمام مسائل پر پُرجوش مباحثے ہونے لگے۔

اَبُوسعید ابن العربی کے احوال سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرت جُنید پرسند تھے اور ان کی روحانی قیادت کا اعتراف بہت احسانمندی کے جذبات کے ساتھ کرتے تھے۔ اپنی کتاب "طبقات النُّسّاک" میں، بقول کلی، انھوں نے متعدد صوفیہ کا تذکرہ کرنے کے بعد کہا تھا: "ان تمام صوفیہ کے آخر میں حضرت جُنید آئے، اور اُن کے بعد پھر کوئی ایسا صوفی نہیں ہوا جو ذکر کے قابل ہو۔" اس اہم کتاب "طبقات النُّسّاک" میں سے بہت سے اجزاء، جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے، اگلی نسل کی کتابوں میں اقتباسات کی شکل میں محفوظ ہو گئے۔

الخُلدی

ابو محمد جعفر ابن نصیر ابن القاسم الخوّاص البغدادی الخلدی ۲۵۲ھ میں پیدا ہوئے اور ۳۴۸ھ میں وفات پائی۔ انھوں نے بھی اپنی زندگی بطور ایک محدّث کے شروع کی لیکن بعد میں تصوف کی طرف مائل ہو گئے۔ انھوں نے احادیث کی چھان بین اور انتخاب کرنے کا ہنر سیکھا تھا اور اپنے وقت کے مشہور صوفیہ کے اقوال و حکایات کی جمع و ترتیب میں بھی وہ اسی تفریق و امتیاز

کے ملکے کو استعمال میں لاتے تھے۔ کہا کرتے تھے: "اگر میں صوفیہ کی طرف مائل نہ ہوتا تو تمام دنیا سے احادیث کا ذخیرہ ڈھونڈ ڈھونڈ کر تمھارے سامنے لا رکھتا۔"

بغداد میں وہ ایک مبتدی اور نو آموز تھے اور حضرت جُنید کے ایک مقرب اور منظورِ نظر شاگرد۔ اپنے استاد کے اس لطف و کرم کا بدلہ انھوں نے یُوں چکایا کہ حضرت جُنید کی زندگی کی جو جو تفصیلات بھی انھیں معلوم تھیں وہ انھوں نے مرتب کر دیں، اور آنے والی نسلوں کے لیے اپنے مُرشد کے اقوال محفوظ کر دیئے۔ انھوں نے یہ کارنامہ اتنی عمدگی سے سرانجام دیا کہ الخلدی کی تصنیف نہ صرف جُنید کے بارے میں بلکہ ان کے اُستاد سقطی، اور پھر سقطی کے استاد کرخی کے بارے میں بھی ایک اہم ماخذ کا کام دیتی ہے۔

ان کی تصنیف "حکایات الاولیاء" بغداد میں مشہور تھی۔ اور سب اسے ایک ممتاز اور قابلِ ذکر کتاب قرار دیتے تھے۔ اس زمانے میں اہلِ بغداد کا یہ مقولہ مشہور تھا: "دنیا میں عجائبات تین ہیں: شبلی کے اشارات، المرتعش کے نکات اور جعفر الخلدی کی حکایات۔"

یہ دو غیر معمولی کتابیں: ابوسعید ابن الاعرابی کی "طبقات النساک" اور جعفر الخلدی کی "حکایات الاولیاء" بہت قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھی جاتی تھیں اور بہت سی نسلوں تک ان کا مطالعہ کیا جاتا رہا۔ بدقسمتی سے یہ دونوں کتابیں اب ناپید ہیں۔ لیکن جب ہم اُس زمانے کا اور اس کے بعد کا دوسرا عربی لٹریچر پڑھتے ہیں تو ہمیں ان دو کتابوں سے اقتباسات برابر جگہ جگہ دکھائی دیتے ہیں۔ یہی دو کتابیں وہ اصل ماخذ و منبع ہیں جن سے بعد کے مصنفین نے بالواسطہ یا بلاواسطہ استفادہ کیا۔ اُس دَور کے عظیم صوفیہ کے اپنے زمانے کے متعلق، اور پھر ابتدائی اور نہایت نازک مراحل میں صوفیانہ تعلیمات کے ارتقاء میں ان کی انفرادی اور علیحدہ علیحدہ خدمات کے متعلق آج ہمیں جس قدر معلومات حاصل ہیں وہ سب

انھی کتابوں کی مرہونِ منت ہیں۔

ابن الاعرابی اور الخلدی اپنے وقت میں بطور محدث بھی سند مانے جاتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی یہ سند صرف حدیث ہی میں نہیں، بلکہ تاریخِ تصوف پر ان کی تصنیفات کے معاملے میں بھی تسلیم کی گئی۔ ہمارے لیے بھی ان کی سند تسلیم کیے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ ان کی کتابوں سے اس امر کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے کہ یہ دونوں شیوخ جب حضرت جُنید کے پاس آئے تو اس سے پہلے وہ مدرسۂ حدیث کی پابندیوں اور شدتوں کے عادی ہو چکے تھے۔ جُنید کے پاس وہ روحانی تعلیم کے لیے آئے اور ان کی تعلیمات حاصل کر کے اپنے مُرشد کے ذہنی ریاض کی سچائی اور خلوص کے قالب میں پوری طرح ڈھل گئے اور ان کے روحانی زاویۂ نظر کو انھوں نے تمام و کمال اپنا لیا۔ ان کی تصنیفات کے ایسے حوالے جو آج ہمیں دوسری کتابوں میں دستیاب ہوتے ہیں ہماری اس کتاب میں سند تسلیم کیے گئے ہیں۔

ابونصر عبداللہ ابن علی السّرّاج الطوسی "کتاب اللّمع فی التصوف" کے السّرّاج مصنف جنہوں نے ۳۷۸ھ میں وفات پائی، جعفر الخلدی کے شاگرد تھے۔ "کتاب اللّمع" سے ہمیں پتا چلتا ہے کہ اس کے مصنف نے حضرت جُنید کے متعلق بہت سے واقعات ایسے بیان کیے ہیں جن کا ماخذ الخلدی کی زبانی بتائی ہوئی حکایتیں بھی ہیں، اور الخلدی کی کتابیں بھی جن کا وہ مطالعہ کیا کرتے تھے۔ چنانچہ ایک موقع پر وہ الخلدی کے ساتھ اپنے تعلق کا بیان ان الفاظ میں کرتے ہیں: "میں جن دنوں جعفر الخلدی کے زیرِ تعلیم تھا انھوں نے مجھے ایک دن بتایا کہ انھوں نے حضرت جُنید کو یہ کہتے سنا تھا کہ ..." خوش قسمتی سے یہ اہم کتاب حوادثِ زمانہ کی دستبرد سے محفوظ رہ گئی ہے اور اس کی اشاعت کے لیے ہم نکلسن (۱۹۱۴ء) اور آربری (۱۹۴۷ء) کے ممنون ہیں جنھوں نے ایک اہم نو دریافت جزو کا اضافہ کر کے اس کتاب کو مکمل کیا۔ سرّاج نے اپنی "کتاب اللّمع" میں حضرت جُنید کی تعلیمات کا ایک مکمل اور مستند خاکہ پیش کیا ہے۔ ان کے بہت سے حکیمانہ نکات نقل کیے ہیں اور معاصر صوفیہ کے ساتھ ان کے تعلق کی کیفیت بیان کی ہے۔ حضرت جُنید کے متعلق

ہماری ان ساری معلومات کا واحد دستیاب ماخذ یہی کتاب ہے۔ حضرت جُنید کے رسائل میں سے بعض زیادہ خصوصی قسم کے اقوال بھی صرف اسی کتاب میں محفوظ ملتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ بعد کے مصنفین ان کے اُن اقوال سے استناد کرنے میں کچھ پس و پیش کرتے تھے۔ اس لیے کہ اگرچہ ان کے یہ اقوال ایک مخفی و مستور زبان میں تھے تاہم ان کی ایسی توجیہ و تفسیر ہو سکتی تھی جس سے ان مصنفین کے عقاید کی سلامتی پر اعتراض وارد ہو۔ چنانچہ سراج کی یہ کتاب ہمارے اس مطالعے میں سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔

المکی

ابو طالب محمد بن علی عطیہ المکی، متوفی ۳۸۶ھ، مصنف کتاب "قُوتُ القلوب فی معاملات المحبوب" ابو سعید ابن العربی کے شاگرد تھے۔ ایران میں ایک مقام جبال کے رہنے والے تھے۔ پرورش مکے میں ہوئی جہاں سے وہ بغداد آئے اور سراج سے تعلیم حاصل کی۔ بعد ازاں بصرے کا قصد کیا جہاں وہ تاخیر سے پہنچنے کے سبب ابو الحسن ابن سلیم البصری کو بقیدِ حیات نہ پا سکے۔ لیکن وہاں پہنچ کر انہوں نے ان کی تعلیمات ان کی کتابوں اور شاگردوں سے حاصل کیں۔ اپنی کتاب "قُوتُ القلوب" میں المکی حضرت جنید کے متعلق کافی مواد اپنے استاد ابو سعید ابن العربی سے اخذ کرتے ہیں۔

ایک صدی بعد سنی مورخ خطیب ان المکی کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ خدا کے متعلق اتنی اُلجھی ہوئی اور ناقابلِ فہم باتیں بیان کرتے تھے کہ ان کی تعلیمات بدعت قرار دی گئیں اور ان کے مواعظ سے عوام کنی کترانے لگے لیکن آج جب ہم "قوت القلوب" کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم المکی کے روحانی تاثیر رکھنے والے صوفیانہ تجربے کے سچے اظہار کو دیکھ کر ان کی طرف اپنے آپ کھنچے چلے جاتے ہیں اور اپنے سامنے صوفیانہ اظہارِ مدعا کے باب میں بہترین تصنیف موجود پاتے ہیں جو بیک وقت سادہ بھی ہے اور پُر اخلاص بھی، علمی بھی ہے اور محسوسات سے متعلق بھی، روحانی بھی ہے اور روحانی تاثیر پیدا کرنے والی بھی۔ بطور ایک انسانی دستاویز کے یہ کتاب لازماً عربی لٹریچر کی ایک بیش بہا شاہکار کی حیثیت سے باقی رہے گی لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ روحانی مطالب

کے متعلق عظیم تحقیقات اپنے پڑھنے والوں سے بہت بڑے تقاضے بھی کرتی ہیں۔ مسلمان مفکروں کی بعد کی نسلوں پر "قوت القلوب" کا اثر ان کی اہلیتوں اور قابلیتوں کی نسبت سے واقع ہوتا ہے۔ چنانچہ امام غزالی نے جو اسلامی فکر کے مسلّمہ رہنما اور نمائندے مانے جاتے ہیں، المکی کی تعلیمات کو اس قدر مکمل طور پر تسلیم کیا کہ ان کی مشہور تصنیف "احیاء علوم الدین" بجا طور پر المکی کی "قوت القلوب" کا ایک مفصل اور عام فہم ایڈیشن قرار دی جا سکتی ہے۔ ہمارے اس مطالعے میں "قوت القلوب" کی اہمیت اُن تفصیلات کے معاملے میں اتنی نہیں ہے جو شاذ و نادر ہی دستیاب ہوتی ہیں جتنی اس معاملے میں ہے کہ وہ روحانی فضا جو یہ کتاب اس قدر کامیابی سے قائم کرتی ہے وہ وہی فضا ہے جس میں حضرت جنید اور ان کے مدرسۂ تصوف کو قبولِ عام حاصل ہوا۔

الکلاباذی

المکی کے ہم عصر ابوبکر محمد بن اسحاق الکلاباذی قدیم تصوف پر ایک اور اہم سند ہیں۔ ہمیں ان کے متعلق اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں کہ وہ ایک حنفی عالمِ فقہ تھے اور بخارا میں ۳۸۰ھ میں وفات پائی۔ ان کی تصنیف "کتاب التعرف لمذہب التصوف" (مذہب تصوف کا تعارف) جسے حال ہی میں پروفیسر آربری نے ترجمہ کر کے مرتب کیا ہے صوفیہ کے ان نظریات و اعمال سے بحث کرتی ہے جو انہیں معلوم تھے۔ یہ اس لحاظ سے اہم ہے کہ اسلام کے مسلّمہ عقائد اور صوفیانہ رویے کے درمیان جو اختلافات اس زمانے میں سمجھے جاتے تھے یہ ان کے رفع کرنے کی ایک ایسی قدیم ترین کوشش ہے جو آج تک محفوظ چلی آتی ہے۔ چنانچہ کلاباذی کی یہ کتاب اس زمانے کے صوفی نظریات کا ایک ماخذ، صوفی رویے کے جواز کے حق میں پہلی آواز، اور ایک بے داغ غیر جانبداری پر مشتمل تصنیف ہے۔ اس لیے کہ کلاباذی ایک کٹر سنی تھے۔

کلاباذی کی "کتاب التعرف لمذہب التصوف" نے تمام اسلامی دنیا میں فی الفور قبولِ عام حاصل کر لیا اور بطور ایک مستند تصنیف کے تسلیم کی گئی ہم

خصوصیت کے ساتھ خوش نصیب ہیں کہ ہمارے سامنے کتاب کے اسی زمانے کے ترجمے اور شرح کا ایک مطبوعہ ایڈیشن ہے۔ یہ ترجمہ اور شرح کہ فارسی زبان میں ابوابراہیم ابن اسماعیل ابن محمد ابن عبداللہ المستملی البخاری نے کی تھی؛

کلاباذی کے مترجم اور شارح المستملی جنھوں نے ۴۳۴ھ میں انتقال کیا، اور جو اپنے مشغلے کے اعتبار سے عالم دینیات تھے اور اسی شہر کے باشندے تھے جہاں کے کلاباذی تھے۔ بہت ممکن ہے کہ یہ مؤخرالذکر کے تلامذہ میں سے ہوں۔ اور ہمارا یہ استنباط کوئی زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے کیونکہ وہ کلاباذی کی تعلیمات پر اپنی شرح بلا کسی واسطے کے، یا زیادہ سے زیادہ ایک واسطے سے دیتے ہیں۔ تاہم مستملی اپنی تفسیر و شرح میں کلاباذی کی سی احتیاط اور مصلحت اندیشی سامنے نہیں رکھتے۔ حضرت جُنید اور حلاج جیسے مختلف الخیال صوفیہ کے زیادہ ترقی یافتہ خیالات کے متعلق ان کے یہاں معلومات کا ایک بہت بڑا ذخیرہ ملتا ہے۔ ہمیں افسوس ہے کہ ہم اس کتاب میں مستملی کو صرف خاص خاص مواقع پر بطور حوالہ کے استعمال کر سکے ہیں۔ ہمیں امید ہے کہ ہمارے بعد آنے والے اہلِ تحقیق میں سے کوئی صاحب اس کتاب کا گہرا مطالعہ کریں گے جو ہمارے نزدیک قدیم صوفیانہ اشاراتی مدرسے کی تاریخ اور ارتقاء کے بارے میں ایک اوّل درجہ کا ماخذ ہے۔

السُّلَمی

ابوعبدالرحمٰن محمد ابن الحسین ابن موسیٰ السلمی النیشاپوری (ولادت تقریباً ۳۳۰ھ، وفات ۴۱۲ھ) نے تصوف کے موضوعات پر بہت کچھ لکھا۔ ان کی تصنیف "طبقات الصوفیہ" جس کا ایک قلمی نسخہ برٹش میوزیم میں موجود ہے، ایک مقبولِ عام کتاب تھی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قدیم صوفیہ کے متعلق اکثر بعد کے لکھنے والوں کے لیے ماخذ کا کام دیا۔ عبداللہ الانصاری الہروی (متوفی ۴۸۱ھ) صوفیہ کی حیات پر تقریر کیا کرتے تھے جس میں وہ "طبقات الصوفیہ" کو بطور اصل کے استعمال کرتے اور اس پر اپنے خیالات اور آراء کا اضافہ کرتے جاتے۔ ان کے ایک مرید نے ان کی یہ تقریریں ہرات کی مقامی زبان میں قلمبند کر لیں۔ اور یہی نسخہ تھا جسے سامنے رکھ کر جامی نے اپنی مشہور کتاب "نفحات الانس" (حیاتِ اولیاء)

تصنیف کی اور اسی سے الذہبی نے بھی اپنی "تاریخ اسلام" میں استفادہ کیا۔ ہمارے لیے یہ سُلَمی حضرت جُنید اور ان کے معاصر صوفیہ کے متعلق بہت سے حکایاتی مواد کا ذخیرہ ہیں اگرچہ ان کی کتاب "طبقات" میں ہمارے لیے حضرت جُنید کے حکیمانہ نکات کا کافی ذخیرہ موجود ہے۔ ہم سُلَمی کے اس سے بھی زیادہ ممنونِ احسان ان کی کتاب "حقائق التفسیر" کی وجہ سے ہیں جس میں انھوں نے حضرت جنید کی اشاراتی تعلیمات کے حوالے دیئے ہیں اور جو قدیم تصوف کے بارے میں ایک اہم ماخذ ہے۔ دارالکتب قاہرہ میں اس کا صرف ایک قلمی نسخہ موجود ہے۔ سُلَمی کی اس کتاب میں ہم محض حضرت جنید کے قدموں ہی میں نہیں بیٹھے رہتے بلکہ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ سیکھتے ہیں۔ یہاں ہم حضرت جنید کی علمیت، روحانیت اور تعلیم ان کے معاصر صوفیہ کے مقابلے میں، ایک ترتیب کے ساتھ، پہلو بہ پہلو رکھی ہوئی دیکھتے ہیں۔ اور ہمیں اس خاکے میں ان کی اپنی علیحدہ خصوصیت اور اہمیت ناقابلِ تردید طور پر نمایاں اور ممتاز نظر آتی ہے۔

ابُونُعیم

حافظ ابُونُعیم احمد ابن عبداللہ الاصفہانی (متوفی ۴۳۰ھ) کی کتاب "حلیۃ الاولیاء وطبقات الاصفیاء" کا حوالہ اُوپر آ چکا ہے۔ اس قابلِ تعریف کتاب میں اکثر و بیشتر اصل اور حقیقی صوفیانہ روایات جمع کر کے ہم تک پہنچائی گئی ہیں۔ الاصفہانی نے اپنی کتاب کا مواد ابن العربی، الخلدی، اور تقریباً ایک درجن کے قریب دوسرے مصنفین سے، جن کے نام بھی گنوائے گئے ہیں، اخذ کیا۔ لیکن یہ نام ہمارے لیے نئے ہیں اس لیے کہ ان کی تصانیف اب ناپید ہیں۔ ابونعیم کی یہ کتاب جو حال ہی میں قاہرہ سے طبع ہوئی ہے اور جو قدیم تصوف پر عمدہ اور بڑے کام کا مواد اپنے اندر رکھتی ہے، ہماری اس کتاب میں خصوصیت کے ساتھ حضرت جُنید کے بہت سے رسائل کے لیے واحد ماخذ کے طور پر استعمال کی گئی ہے۔

الخطیب

الحافظ ابوبکر احمد ابن علی الخطیب البغدادی (متوفی ۴۶۳ھ) کی ضخیم کتاب "تاریخ بغداد" کو ہم نے تاریخی تفصیلات میں بطور ماخذ کے بکثرت استعمال کیا ہے۔ بہت سے ایسے خلا جو دوسرے ماخذ چھوڑ

گئے۔ وہ الخطیب نے پُر کر دیئے ہیں اور ہماری تحقیق کی بھول بھلیوں کے بہت سے تاریک گوشوں کو بھی اس نے منوّر کر دیا ہے۔

قشیری اور ہجویری ایک ہی صدی (پانچویں ہجری) کی دو مشہور تصنیفوں سے ہم نے استفادہ کیا ہے۔ ابو القاسم عبدالکریم ابن ہوازن القشیری النیسابوری (متوفی ۴۶۵ھ) کی کتاب "رسالۃ" اور ابو الحسن علی ابن عثمان ابن ابی علی الجلّابی الہجویری (متوفی ۴۷۰ھ) کی کتاب "کشف المحجوب" یہ دو کتابیں جو صوفیانہ عقائد پر مکمل معلومات مہیا کرتی ہیں، دونوں مقاصد یعنی اصل معلومات کے لیے بھی، اور حضرت جُنید کی استعمال کردہ فنی اصطلاحوں اور دلیلوں کی تشریح کے لیے بھی مسلسل کام میں لائی گئی ہیں۔

اوپر کی اس فہرست میں جن مآخذ کا ذکر ہوا ہے یہ وہ تمام بڑے بڑے ماخذ ہیں جن سے حضرت جُنید کے متعلق اس مطالعے میں استفادہ کیا گیا ہے۔ باقی دوسرے "ثانوی قسم کے مآخذ کی فہرست آخر میں "کتابیات" کے عنوان کے تحت دی گئی ہے۔

رسائل الجنید: قریبی سالوں میں حضرت جُنید کے رسائل کا ایک مسودہ دستیاب ہوا ہے۔ ہماری اس کتاب کا مقصد یہ ہے کہ حضرت جُنید کے ان رسائل کے مضامین جیسا کہ وہ استنبول کے اس مسودے میں محفوظ ہیں، قارئین کے لیے دستیاب کر دیئے جائیں۔ ہم نے ان کو مرتب کرنے اور ان کا ترجمہ کرنے کا کام اپنے ذمہ لیا ہے۔ ترجمہ کرتے ہوئے مندرجہ بالا مآخذ کے حوالے دیئے گئے ہیں۔ رسائل میں جو مواد موجود ہے اس کا موازنہ جب ایسے مواد سے کیا جاتا ہے جو دوسری کتابوں میں ملتا ہے تو تین امور سامنے آتے ہیں: اوّل یہ کہ ان رسائل کی بدولت حضرت جنید کے عقائد کی تفصیلات بخوبی پُر ہو جاتی ہیں۔ دوسرے یہ کہ حضرت جُنید کی پوزیشن صوفیانہ فکر کے ایک غیر معمولی طور پر منفرد اور مستند مرتب کی حیثیت میں ابھی تک تسلیم نہیں کی گئی۔ اور تیسرے یہ کہ حضرت جنید کے ان رسائل میں ان کی خصوصی اور مخفی تعلیمات پائی جاتی ہیں، جو صرف منتخب لوگوں کے لیے ہی مخصوص رکھی گئی تھیں۔

یہ رسائل تیسری صدی ہجری کے ایک جلیل القدر صُوفی کی ذاتی تحریریں ہیں جو قدرے عامیانہ اور مقامی زبان ہیں، اور قدرے رفیع و بلند پایہ زبان میں تمام تر ایک گہرے اور رازدارانہ اسلوب میں لکھی ہوئی ہیں لیکن جو تصوّف کی ارفع ترین بلندیوں کو جا چھوتی ہیں۔ اور یہ حقیقت ہے کہ پورے عربی لٹریچر میں ان کی نظیر دیکھنے میں نہیں آتی۔ ہمارے لیے یہ ایک بے بہا قدر و قیمت کی حامل ہیں اس لیے کہ ان کی بدولت قدیم اسلامی تصوّف کے بحرِ زخار میں ہمیں کچھ واضح راستوں کی سُدھ بدھ میسر آتی ہے۔

یہ رسائل حضرت جُنید کے تمام افکار پر سے پردہ اٹھاتے ہیں۔ اپنی ان تحریروں میں جُنید اسلامی تصوّف کے بنیادی اصول بیان کرتے ہیں اور صوفیانہ افکار کو باہم ربط دیتے ہوئے ایک ایسی راہ ہموار کرتے ہیں جس پر بعد میں صوفیہ کی بہت سی نسلوں کو چلنا تھا۔

یہ کہنا بالکل بجا ہوگا کہ جو کچھ امام شافعیؒ نے اپنے "رسالہ" میں فقہ اسلامی کے لیے کیا حضرت جُنید نے وہی کچھ اپنے "رسائل" میں تصوّف کے لیے کیا۔ امام شافعیؒ نے اپنے جامع فہم و ادراک اور اپنی وسیع علمیت کی بدولت اسلامی فقہ کے اصولوں کی ایک ایسی بنا ڈال کے دکھائی کہ فقہاء کی آنے والی نسلوں نے ان کی توضیح و تشریح تو بڑی خوشی سے کی، لیکن ان کے اندر نہ تو کوئی اضافہ کر سکے، اور نہ ان میں کوئی تبدیلی لا سکے۔ بالکل اسی معنیٰ میں حضرت جنید بھی تصوّف کے مورثِ اعلیٰ قرار پاتے ہیں۔

---

۱ "النجوم الزاہرۃ" (ابو المحاسن) ج ۳ ص ۱۶۹ - نیز "رسالہ" (قشیری) ص ۳۱ -

۲ "رسالہ" (قشیری) ص ۸۹

۳ "حلیۃ الاولیاء" (ابو نعیم) ج ۱۰ ص ۲۵۵ - نیز "شذرات" (ابن العماد) ج ۲ ص ۲۲۸ -

۵۵ "فہرست" (الاشبیلی) ص ۲۸۶ -

۵۶ دیکھیے: Asin Palacios, Obras Escogidas I: ص ۳۶ -

۵۷ "قوت القلوب" (مکی) ج ۲، ص ۴۱ -

۵۸ دیکھیے ابو سعید ابن العربی کی دوسری تصانیف ۔ الاشبیلی نے اپنی کتاب "فہرست" (مؤلفہ ۵۰۲ تا ۵۷۵ھ) میں ان کی مندرجہ ذیل تصانیف گنوائی ہیں :-

۱ - کتاب الاختصاص فی ذکر الفقر والغنی

۲ - کتاب الاخلاص ومعانی علم الباطن

۳ - کتاب اختصار الطریق

۴ - کتاب المحبۃ

۵ - کتاب الصبر والتصبّر

۶ - کتاب العمر والشیب

۷ - کتاب معانی الزھد والمقالات فیہ

۸ - کتاب طبقات النُّسّاک ("فہرست" ص ۲۸۴)

— ابن العماد (۱۰۳۲ تا ۱۰۸۹ھ) نے مندرجہ ذیل کتاب بتائی ہے :

۹ - کتاب تاریخ البصرۃ ("شذرات" ص ۳۵۴)

— سراج اپنی کتاب "اللُّمع" میں ابو سعید کی ایک کتاب کا اقتباس دیتا ہے جس کا عنوان ہے :

۱۰ - کتاب الوجد

۱۱ - رسالۃ فی المواعظ والفوائد وغیر ذالک

۱۲ - کتاب القُبَل والمعانقۃ والمصافحۃ

ان میں سے نمبر ۲، ۱۱ اور ۱۲ بروکلمین G.A.L. میں موجود ہیں ۔

۵۹ ضمیمہ ۱، ص ۳۵۸ ۶۰ "طبقات الصوفیۃ" (سلمی) ص ۸۰ الف ۶۱ کتاب اللُّمع (سراج) ص ۱۵۱ مذکورہ بالا ابن سودکین کے متعلق کہتا ہے : اس تصنیف کا صرف ایک نسخہ

ہی باقی رہا ہے اور وہ بھی ابن العربی کے مشہور شاگرد اسمٰعیل ابن سودکین کے ہاتھوں؛ چنانچہ یہ خیال کرنا بے جا نہیں کہ یہ کتاب صوفیہ کا ایک سر چشمہ رہی تھی جسے وہ ایک بیش قیمت خزینہ کے طور پر مخفیانہ انداز میں منتقل کرتے تھے اور عامۃ الناس کو اس کے مضامین سے بالکل آگاہ نہیں کرتے تھے۔

حصّۂ اوّل

حالاتِ زندگی شخصیّت اور تصانیف

باب اوّل

ابتدائی زندگی اور تعلیم

خاندان ابوالقاسم الجُنید ابن محمد ابن الجُنید الخزاز القواریری اگرچہ بغداد ہی میں پیدا ہوئے اور وہیں پرورش پائی، لیکن ان کے آبا و اجداد ایران میں صوبۂ جبال کے شہر نہاوند کے رہنے والے تھے۔ اور یہ امر بغداد میں ان کے معاصرین کو بھی معلوم تھا[1]۔ نہاوند صوبۂ جبال کا سب سے قدیم شہر سمجھا جاتا تھا۔ اور لوگوں کا خیال تھا کہ وہ طوفانِ نوحؑ سے بھی پہلے کا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں عربوں نے اسے سن ۲۰ اور ۲۱ ہجری کے درمیانی عرصے میں فتح کیا تھا۔ اس مہم میں عربوں کو ایک ایسے شہر کا سامنا پیش آیا جو بے حد مستحکم اور قلعہ بند ہونے کے ساتھ اپنے اندر ایک بہت بڑا خزانہ رکھنے کی شہرت بھی رکھتا تھا۔ بہت عظیم قربانیوں کے بعد ہی اس شہر کو فتح کیا جا سکا۔ اور فاتحین کو اپنے جرنیل نعیم بن مکرم المزنی کی زندگی اس کے صلے میں دینی پڑی۔ لیکن اس فتح سے عربوں کو فائدہ بھی بہت پہنچا۔ اس لیے کہ نہاوند کے ہاتھ میں آجانے کے بعد ملک کے اندرونی علاقے اور اس کے ماوراء کا راستہ کھل گیا۔ عربوں کی تاریخ میں شہر نہاوند کے نام کے ساتھ بے مثل شجاعت اور عظیم الشان کارناموں اور اموالِ غنیمت کی یادیں ہمیشہ کے لیے وابستہ ہو گئیں۔

ایرانی مصنّفین کے نزدیک نہاوند نہ صرف ایک خوبصورت ترین شہر تھا بلکہ ایران کے اندر صحت مند ترین مقامات میں سے تھا[2]۔ اس شہر کی دولت و ثروت کا دار و مدار اردگرد کے اضلاع کی زرخیز و ثمربار زمین پر تھا جسے سبزیاں اور پھل اگانے میں کافی استعمال کیا جاتا تھا۔ نہاوند کے باشندے بہت ہوشیار اور زیرک سوداگر تھے۔

اور میسوپوٹیمیا کے ساتھ انہوں نے ایک اچھی خاصی برآمدی تجارت قائم کر لی تھی
اصطخری اس شہر کے تذکرہ میں لکھتا ہے: "نہاوند ایک پہاڑی پر واقع ہے مکانات
مٹی سے تعمیر شدہ ہیں لیکن اس میں بہت سے نفیس باغات اور پھلوں کے درخت
ہیں، جو اپنی عمدگی اور فراوانی کے باعث میسوپوٹیمیا کو برآمد کیے جاتے ہیں"[۶] ابن
حوقل کے نزدیک بھی نہاوند ایک اہم شہر ہے جس میں بہت تجارت اور عمدہ زرعی
زمین پائی جاتی ہے[۷]

مذکورہ بالا حالات کے پیش نظر یہ بعید نہیں کہ حضرت جنید کے آباؤ اجداد
جو نہاوند کے باشندے تھے پہلے پہل کسی مضبوط اور جفاکش کوہستانی نسل سے ہوں اور
بعد ازاں مشرق کے دستور کے مطابق، غالباً کئی نسلوں تک میسوپوٹیمیا کی برآمدی
تجارت میں لگے رہے ہوں۔ اور پھر بعد میں بغداد کے ساتھ تجارتی تعلقات نے
اس خاندان کو وہاں منتقل ہو جانے پر آمادہ کیا ہو لیکن ہمیں یہ ٹھیک طرح معلوم
نہیں کہ وہ کب اس ام البلاد میں جا کر بسے۔ البتہ خانوادہ جنید کے قریبی افراد
کے کاروبار اور پیشے ہمیں ان کے ناموں سے ہی معلوم ہو جاتے ہیں۔ حضرت جنید کے
والد قواریری کہلاتے تھے جس کے معنی "شیشہ گر" کے ہیں۔ حضرت جنید خود "خزاز"
کے نام سے پکارے جاتے تھے جس کے معنی ہیں: خام ریشم کا سوداگر! ان کے
ماموں سری کا نام سقطی تھا یعنی مسالہ فروش! اس طرح حضرت جنید کی تربیت ایک
کے خاندان میں سوداگری ہی کے ماحول میں ہوئی۔ ان کے بچپن کے متعلق سوائے
اس کے بہت کم واقعات معلوم ہیں کہ وہ ابھی لڑکے ہی تھے کہ والد کا سایہ سر سے
اٹھ گیا۔ ان کے ماموں سقطی یتیم بھانجے کو اپنے گھر میں لے آئے اور اس کی
پرورش کی

تاریخ پیدائش

حضرت جنید کی تاریخ پیدائش تو کہیں درج نہیں ہے لیکن
ان کا سالِ وفات سن ۲۹۶ یا ۲۹۷ یا ۲۹۸ ہجری (۹۰۸ء،
۹۰۹ یا ۹۱۰ عیسوی) بتایا جاتا ہے۔ ان میں سے زیادہ تصدیق آخری سال ہی کی

کی جاتی ہے[۹]۔ جیسا کہ آگے ذکر ہوگا سوداگری کے شغل کے ساتھ ساتھ حضرت جنید
نے اپنی جوانی کے ایام میں ابو ثور سے فقہ اور حدیث کی تعلیم بھی حاصل کی تھی۔ ابو ثور کی
وفات ۲۴۰ ہجری میں واقع ہوئی۔ اور بتایا جاتا ہے کہ حضرت جنید جب ان کے ہاں
تعلیم پاتے تھے تو ان کی عمر اس وقت بیس سال تھی۔ تادیب و تربیت کا یہ کورس چونکہ
عموماً تین سال سے پانچ سال کا ہوتا تھا اس لیے حضرت جنید کی زیادہ قرین قیاس
تاریخ پیدائش سن ۲۱۵ ہجری ہی پڑتی ہے۔ تعلیم و تربیت کا یہ کورس مکمل کر لینے کے
بعد جنید نے اپنی توجہ تصوف کی طرف مبذول کی اور حارث محاسبی کے سامنے
زانوئے تلمذ تہ کیا۔ محاسبی کی تعلیم کا جیسا فہم و ادراک حضرت جنید نے حاصل کیا
اپنے استاد کی جو عزت و تکریم وہ کرتے رہے، اور جس قدر مشکل مضمون (تصوف) سے
وہ عہدہ برآ ہوئے، ان سب کے پیش نظر یہ فرض کر لینا کوئی زیادہ بعید از عقل
نہیں ہے کہ جب وہ محاسبی کے یہاں آئے تو اس وقت ان کی عمر تیس برس تھی
اور وہ کوئی دس برس تک ان کے ہاں تعلیم پاتے رہے۔ ان حالات کی بنا پر ہمارا
رجحان اس رائے کی طرف ہے کہ حضرت جنید قریب قریب سن ۲۱۰ ہجری میں
پیدا ہوئے۔ اس لحاظ سے ان کی عمر انتقال کے وقت تقریباً نوے سال ہوتی
ہے۔ اور ہم ضمناً یہ مشاہدہ بھی کر سکتے ہیں کہ حضرت جنید کے ننھیال میں لمبی عمروں کا
ایک موروثی رجحان موجود تھا۔ ان کے ماموں سقطی نے جب انتقال کیا تو ان کی عمر
بھی نوے سے کچھ اوپر تھی۔

ابتدائی تعلیم

فقہ اور حدیث: جیسا کہ اوپر ذکر ہوا حضرت جنید کی تعلیم کی ابتدا
ان کے ماموں کے زیر ہدایت فقہ اور حدیث سے ہوئی۔ جنید
ذکر کرتے ہیں کہ ایک دن جب وہ اپنے ماموں سری سقطی سے رخصت ہونے لگے تو
انہوں نے دریافت کیا: "جنید! اب کس کی مجلس میں جانے کا ارادہ ہے؟" میں نے
جواب دیا: "حارث المحاسبی کی مجلس میں"۔ حضرت سری نے فرمایا: "ہاں جاؤ، اور اس
سے تعلیم و تربیت حاصل کرو، لیکن اس کی نظری بحث و استدلال اور متکلمین کے معا

میں اس کی جرح و تردید سے ذرا آگاہ رہنا۔" اور جب میں باہر نکلا ہوں" جنید کہتے ہیں تو حضرت سری کو میں نے یہ کہتے ہوئے سنا: "خدا کرے تم ایک صوفی محدث ہو، نہ کہ ایک محدث صوفی!" شیخ کی اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضرت سری کا اس سے منشا یہ تھا کہ جنید کو حدیث و سنّت کا علم سب سے پہلے حاصل ہونا چاہیے اس کے بعد بدر اتقا کی ریاضت کر کے وہ منزل تک تصوف کے علم میں ترقی کریں اور ایک باضابطہ صوفی بن جائیں۔ لیکن اس کا "عکس" عمل کہ علم دین میں پوری طرح مستحکم ہوئے بغیر وہ تصوف کے مدارج جلد طے کرنے کی کوشش شروع کر دیں بہت خطرناک بات ہے۔ اس بات کی تصدیق میں ہمیں حضرت جنید کا ایک اور قول ملتا ہے۔ کہتے ہیں: "میں نے فقہ کی تعلیم ابو عبید اور ابو ثور جیسے اساتذہ حدیث کے مسلک کے مطابق حاصل کی۔ اور بعد ازاں میں نے حارث المحاسبی اور سری بن مغلّس جیسے صوفیہ کی صحبت اختیار کی۔ اور یہی چیز میری کامیابی کا راز بنی۔ اس لیے کہ ہمارا علم ہمیشہ قرآن و حدیث کے ضابطہ کے اندر رہنا چاہیے۔ جس شخص نے قرآن حفظ نہیں کیا، اور نہ حدیث باقاعدہ طور پر پڑھی ہے، اور تصوف کا رخ کرنے سے پہلے فقہ کا علم بھی حاصل نہیں کیا، وہ ایک ایسا شخص ہے جسے رہنمائی کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔"

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت جنید نے ابتدا میں اپنے آپ کو مروجہ تعلیم یعنی حدیث و سُنّت کے لیے ہی وقف کر دیا جس نے ان کو دو طرح سے فائدہ دیا ایک یہ کہ اس سے ان کا ایک خاص اسلوب بیان پیدا ہوا۔ دوسرے یہ کہ جب وہ صوفی ہو کر تصوف کا درس دینے لگے تو اس تعلیم کی بدولت ان کے افکار و خیالات نے ارتقا پذیر ہو کر ایک معیّن صورت اختیار کی۔ ان کی تصوف کی جڑیں مروجہ اور قدیم روایات میں بہت دُور تک پہنچی تھیں۔ اور ان کی تعلیم ایک سُنّی عالم اور ایک صوفی دونوں کے لیے اس زمانہ میں قابلِ قبول ہوا کرتی تھی۔ اور آنے والی نسلوں کے لیے بھی یہ ایک قابلِ قدر ورثہ تھی۔

حضرت جنیدؒ نے فقہ کی تعلیم بغداد میں اُس وقت کے مُسلّم اساتذہ سے حاصل کی۔

ابن خلکان نے لکھا ہے: "جنید نے فقہ ابو ثور سے پڑھی۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ انھوں نے سفیان الثوری سے عقائد اخذ کیے۔ اور قاضی ابن سریج ان کا دوست اور ساتھی تھا۔"

ابو ثور ابراہیم بن خالد الکلبی البغدادی، جن کی وفات ۲۴۰ ہجری میں ہوئی، بغداد میں اپنے وقت کے بہت ممتاز قاضی اور فقیہ تھے۔ ابو ثور نے ابتدا میں عراقی مکتب فکر کی پیروی شروع کی۔ یہ مکتب فکر حجاز کے محدثین کے مکتب فکر سے اس لحاظ سے مختلف تھا کہ اس کے افراد فقہی تجزیہ میں زیادہ آزاد اور بیرونِ ملک کی قانونی روایات سے زیادہ آگاہ تھے۔ نیز وہ نئے نئے مسائل اٹھا کر انھیں حیطۂ تحریر میں لا کر اس امر کا زیادہ اظہار کرتے تھے کہ ان کے مکتبِ فکر میں "نقطۂ نظر" کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ امام شافعیؒ کے بغداد میں آنے کے بعد ہی ابو ثور نے ان سے متاثر ہو کر عراقی مکتب کو خیرباد کہا اور محدثین کا مکتب فکر اختیار کیا۔ وہ غالباً حدیث کے اتنے اچھے استاد نہیں تھے جتنے کہ وہ قاضی اور فقیہ تھے۔ ابو حاتم الرازی اپنی کتاب "الجرح والتعدیل" (جو محدثین کے حسن و قبح کے بارے میں ہے) میں ان کے متعلق لکھتے ہیں: "وہ ایک ایسے شخص تھے جن کے استنباط کا دارو مدار حدیث سے زیادہ نظریہ پر تھا۔ چنانچہ کسی وقت وہ حق بجانب ہوتے تھے اور کسی وقت غلط! ان کا مقام کہنہ مشق محدثین کے اندر نہیں ہے۔"

یہ باور کرنے کے لیے کافی وجہ موجود ہے کہ اگر حضرت جنید تصوف کی طرف متوجہ نہ ہوتے تو وہ ایک اعلیٰ درجہ کے فقیہ ہوتے۔ بلکہ ان کے مناقب میں بیان کرتے ہیں کہ وہ جب ابو ثور جیسے ماہرین فن کے پاس آتے ہیں تو ان کی عمر صرف بیس برس تھی۔ تاہم اس حلقے میں ان کے فقہی فیصلوں کو سند حاصل ہوا کرتی تھی۔ یہاں یہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ آج کے زمانہ میں بھی بیس پچیس سال کی عمر اتنی فقیہانہ پختگی حاصل کرنے کے لیے بہت کم قرار دی جائے گی۔

سوانح نگار حضرت جنید کو "ثوری" کا لقب دیتے ہیں۔ بعضوں کے نزدیک یہ نسبت ان کے استاد ابو ثور کی جانب ہے۔ کچھ دوسرے لوگوں کی رائے میں

اس کا تعلق ابو سفیان ثوری کے فقہی سکول سے ہے جو اپنے وقت میں کافی مشہور تھا۔ اور جس کا بغداد میں بہت بڑے پیمانہ پر کئی نسلوں تک اتباع ہوتا رہا[12]۔ ابو المحاسن التغری بردی کے نزدیک پہلی رائے صحیح ہے[13]۔ نیز اس امر سے کہ حضرت جنید کی بھی چند ہی احادیث محفوظ ہیں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس معاملے میں وہ اپنے مربّی ابو ثور سے بہت مماثلت رکھتے ہیں[14]۔

حضرت جُنید کے ایک اور رفیق فقیہہ ابن سُریج شافعی المذہب تھے۔ کہا جاتا ہے کہ غور و فکر کا دروازہ انھی نے سب سے پہلے کھولا اور لوگوں کو قانون میں منطقی بحث و مناظرہ کا سبق دیا[15]۔ اسی طرح یہ بھی منقول ہے کہ تیسری صدی میں تین شخصیتیں اپنے اپنے دائرہ کار میں ممتاز و منفرد تھیں۔ قانون میں ابن سُریج۔ الٰہیات میں اشعری۔ اور حدیث میں نسائی[16]۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابن سُریج جنید بغدادی کے گہرے دوست تھے۔ کہتے ہیں کہ ایک دفعہ جب ابن سُریج نے کسی حلقے میں ایک نہایت ہی عمدہ تقریر کی، تو حاضرینِ حلقہ میں سے کسی نے تعریفی انداز میں سوال کیا: "ابن سُریج! یہ خیال تم نے کہاں سے اخذ کیا؟" ابن سُریج بولے: "یہ اُن جملہ فوائد میں سے ایک ہے جو مجھے جُنید کی صحبتوں میں بیٹھنے سے حاصل ہوئے۔" اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ ابن سُریج نے ایک مجلس میں حضرت جُنید سے کہا: "اے جنید! آج تمہارے بتانے سے پہلے میں فی الواقع نہیں جانتا تھا کہ ان سوالوں کا جواب کیونکر دیا جا سکتا ہے۔" جُنید نے جواب دیا: "خدا تعالیٰ نے میرے دل میں یہ بات ڈال دی اور میرے مُنہ سے یہ الفاظ کہلوا دیئے۔ ایسے کلمات نہ کتابوں سے اخذ کیے جا سکتے ہیں نہ مطالعہ سے۔ یہ عطیۂ خداوندی ہوتے ہیں۔" ابن سُریج نے دریافت کیا: "یہ بصیرت تمہیں کیونکر حاصل ہوئی؟" جنید بولے: "یہ نتیجہ ہے میرے چالیس سال تک خدا تعالیٰ سے تعلق رکھنے کا[17]۔" ان گفتگوؤں کے اندر جس طرح کی بے تکلفی پائی جاتی ہے اس سے بآسانی یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ حضرت جُنید کے مرتبہ اور ان کی سند کو وقت کے چوٹی کے ائمہ اور اہلِ فن تسلیم کرتے تھے۔ ابن سُریج (متوفی ۳۰۶

ہجری) نے متعدد کتابیں تصنیف کیں جن میں آج کوئی بھی محفوظ نہیں ہے۔

علمِ کلام

حضرت جُنید کے متکلم نہ ہونے کی نشاندہی بھی ان کے ماموں حضرت سقطی کی اس نصیحت میں ملتی ہے جس کا اوپر ذکر ہوا۔ ابن خلدون بیان کرتے ہیں کہ ایک دن حضرت جُنید متکلمین کے ایک گروہ کے پاس سے گزرے جو اپنے افکار و خیالات کا اظہار بڑے فصیح و بلیغ انداز میں کر رہے تھے۔ آپ نے دریافت کیا: "یہ کون لوگ ہیں؟" جواب ملا: "یہ وہ لوگ ہیں جو اس امر کا ثبوت پیش کرتے ہیں کہ خدا تعالیٰ کے اندر مخلوق کی صفات میں سے کوئی صفت نہیں ہے اور نہ اس کے اندر عیب و نقص کا کوئی شائبہ ہے۔" جُنید نے کہا: "ایک ایسے نقص کے ردّ و انکار میں سر کھپانا جس کا کوئی امکان ہی نہیں ہے بذاتِ خود نقصِ عقل کی دلیل ہے[19]۔"

ہمیں ان متکلمین کے کچھ واقعات معلوم ہیں جنہوں نے حضرت جُنید کو دیکھا اور ان کی تعریف کی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ ابو القاسم الکلبی نے، جو ایک نمایاں معتزلی تھے، بیان کیا کہ "میں نے بغداد میں ایک شیخ کو دیکھا جو جُنید کے نام سے پکارے جاتے تھے۔ میری آنکھوں نے اُن کا مثیل آج تک نہیں دیکھا۔ اہلِ قلم ان کے یہاں اسلوبِ اظہار سیکھنے کے لیے آتے۔ فلاسفہ ان کے پاس ان کے گہرے خیالات سے استفادہ کرنے آتے۔ شعراء کو ان کے یہاں تصورات ملتے تھے۔ علوم دینیہ کے ماہر اُن کے درس کے مضامین سے کسبِ فیض کرتے۔ اور ان کی گفتگو کی سطح بلحاظ شعور و ادراک، عظمت اور بلاغت اُن سب کی سطح سے بلند ہوتی تھی[20]۔"

علاوہ ازیں ایک غیر ثقہ حکایت یہ بھی ہے کہ جب ابن کُلاّب[21] نے تمام دوسرے فرقوں کی تردید میں اپنی کتاب مکمل کر ڈالی تو اس نے دریافت کیا: "کیا کوئی دوسرا فرقہ ایسا ہے جس کی تردید مجھ سے رہ گئی ہو؟" لوگوں نے جواب دیا: "ہاں، صوفیہ کا فرقہ۔" اس نے پوچھا: "ان کا رہنما کون ہے؟" لوگوں نے کہا: "جنید بغدادی!" اس پر ابن کُلاّب جنید کے پاس گیا اور ان کے عقائد کے بارے

میں ان سے کچھ سوالات کیے۔ حضرت جنید نے جواب میں اسے بتایا: "ہمارا اصول اور نظریہ دراصل یہ ہے کہ ازلی اور غیر فانی کو اس چیز سے الگ کیا جائے جس کی تخلیق کا زمان اور زمانے کے ساتھ تعلق ہے، نیز اپنے مجلسوں، بھائیوں، اور وطنوں اور گھروں سے ترکِ تعلق کیا جائے، اور ماضی اور حال کے خیال کو دل سے نکال دیا جائے" جب ابن کُلّاب نے یہ خیالات سُنے تو وہ حیران رہ گیا اور کہا: "یہ ایسی چیز ہے جسے ہم منطقی اصولوں کے تحت زیرِ بحث نہیں لا سکتے۔" اس کے بعد وہ جنید کے حلقۂ درس میں شامل ہوا اور ان سے توحید کے بارے میں سوال کیا۔ حضرت جُنید نے اُسے ایک ایسے انداز میں جواب دیا جس سے حکمت و اسرار کی آگاہی مترشح ہوتی تھی۔ ابن کُلّاب نے درخواست کی: "اس جملے کو پھر دُہرائیے۔" لیکن جنید نے ایک اور جُملہ کہہ دیا۔ جب ابن کُلّاب نے اس دوسرے جملے کی بھی تشریح چاہی تو حضرت جنید بولے: "اگر یہ سب کچھ میری اپنی زبان کا بیان ہوتا تو میں تمہیں یہ قلمبند کرا دیتا۔" ابن کُلّاب حضرت جُنید کے مقام کو پہچان گیا اور ان کی الہامی فکر کی رفعت و برتری کا اسے قائل ہونا پڑا۔ لیکن ابن کلاب کی حضرت جنید کے ساتھ براہِ راست گفت و شنید کے ناقابلِ اعتبار ہونے کی بابت ہمیں سبکی سے پتہ چلتا ہے۔ سبکی لکھتا ہے: "میں نے اس حکایت پر الذہبی کا حاشیہ دیکھا جس میں لکھا تھا کہ یہ غلط ہے، اس لیے کہ ابن کلاب امام احمد ابن حنبل کا ہم عصر تھا۔ حضرت جنید سے اس کی ملاقات کیونکر ہو سکتی تھی؟" الذہبی نے جو بات لکھی ہے وہی اَنسب معلوم ہوتی ہے اس لیے کہ پتا چلتا ہے کہ ابن کلاب کا ۲۴۰ھ کے فوراً بعد ہی انتقال ہو گیا۔ تاہم یہ واقعہ اس اعتبار سے بڑی اہمیت کا حامل ہے کہ یہ اس نظریہ کو تقویت دیتا ہے جو حضرت جنید کے ایک مستند صاحبِ ارشاد ہونے، اور متکلمین کے ساتھ ان کے رویّے کے بارے میں بعد کی نسلوں میں بڑے پیمانہ پر اختیار کیا گیا۔

ا۔ "تاریخ بغداد" (خطیب بغدادی) ج ۷، ص ۲۴۴

۲۔ "کتاب البلدان" (ابن الفقیہ) ص ۲۵۸، ۱۶۰

"معجم البلدان" (یاقوت) ج ۸، ص ۳۲۹

۳۔ "مسالک الممالک" (اصطخری) ج ۷، ص ۱۹۶، ۱۵

۴۔ "المسالک والممالک" (ابن حوقل) ج ۲، ص ۲۵۸، ۱۸

۵۔ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۷، ص ۲۴۸

"منتظم" (ابن الجوزی) ج ۶، ص ۱۰۵

"وفیات الاعیان" (ابن خلکان) ج ۱، ص ۱۴۷، نیز "انساب" (صمعانی) ص ۴۶۴

۶۔ "قوت القلوب" (مکی) ج ۲، ص ۳۵۔ مقابلہ کے لیے دیکھیے "طبقات" مؤلفہ سُبکی

۷۔ "طبقات" (سبکی) ج ۲، ص ۳۶

۸۔ "منہاج السُّنۃ" (ابن تیمیہ) ج ۳، ص ۸۶۔ نیز "مدارج السالکین" (ابن قیم) ج ۱، ص ۱۴۷

۹۔ "وفیات" (ابن خلکان) ج ۱، ص ۱۴۶

۱۰۔ صمعانی، ص ۴۸۵

۱۱۔ "طبقات" (سبکی) ج ۲، ص ۲۸

۱۲۔ "البدایہ" (ابن کثیر) ج ۱۱، ص ۱۱۴

۱۳۔ "النجوم الزاہرہ" ج ۳، ص ۱۶۹

۱۴۔ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۷، ص ۲۴۶

"طبقات" (سبکی) ج ۲، ص ۳۳

۱۵۔ "طبقات" (سبکی) ج ۲، ص ۸۰

۱۶۔ "طبقات" (سبکی) ج ۲، ص ۸۹

۱۷۔ "البدایہ والنہایہ" (ابن کثیر) ج ۱۱، ص ۱۱۴

۱۸۔ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۹

۱۹؎ مقدمہ ابن خلدون، ج ۲، ص ۴۳

۲۰؎ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۷، ص ۲۴۳

۲۱؎ ابو محمد بن کلاب عبداللہ بن سعید القطان

۲۲؎ "مرآۃ الجنان" (یافعی) ج ۱۱، ص ۲۴۳

۲۳؎ "طبقات" (سبکی) ج ۲، ص ۵۱

باب ۲

تصوّفِ جُنید کے مآخذ

جُنید کے اساتذۂ تصوف حضرت جُنید کے اپنے قول کے مطابق صوفیانہ سلوک کے ساتھ ان کا پہلا تعارف ان کے ماموں سقطی کے گھر میں اس زمانہ میں ہوا جبکہ وہ ابھی بچے تھے۔ کہتے ہیں: "میں سات سال کا تھا، اور اپنے ماموں سقطی کے سامنے کھیل رہا تھا۔ ان کے پاس کچھ لوگ بیٹھے آپس میں "شکر" کے بارے میں تبادلۂ خیال کر رہے تھے۔ یکایک میرے ماموں نے مجھ سے مخاطب ہو کر کہا: "اے بیٹے! اللہ تعالیٰ کے شکر سے کیا مُراد ہے؟" میں نے جواب دیا: "شکر یہ ہے کہ انسان اس خدا کی نافرمانی نہ کرے، جو اتنے عطیتوں سے اس کو نوازتا ہے۔" اس پر میرے ماموں بولے "بہت ممکن ہے کہ خدا کی طرف سے تمھیں جو عطیہ ملا ہے وہ تمھاری زبان ہی ہو"! جنید کہتے ہیں: "اب بھی جب میں اپنے ماموں کی اس بات پر غور کرتا ہوں تو میری آنکھیں پُرنم ہو جاتی ہیں۔"

سری سقطی اوپر گزر چکا ہے کہ سری سقطی ایک تاجر تھے اور گرم مسالہ وغیرہ کا کاروبار کرتے تھے۔ ایک دن بازار میں آگ لگ گئی اور دکانیں جلنے لگیں تو کسی نے دوڑ کر انہیں خبر دی کہ آپ کی دکان بھی جل گئی۔ بڑے اطمینان سے بولے "تو اچھا ہوا، میں اس کی نگرانی وغیرہ کے جھنجھٹ سے آزاد ہو گیا"! بعد ازاں معلوم ہوا کہ آس پاس کی دکانیں جل کر ضائع ہو گئیں، لیکن اُن کی دکان بچ گئی۔ جب انھیں اس کا علم ہوا تو اپنا تمام مال و متاع غربا میں بانٹ، خود

ہمہ تن تصوف میں منہمک ہوگئے۔

سقطی نے اٹھانوے برس کی عمر پائی جنید بتاتے ہیں "میں نے سقطی سے زیادہ عبادت گزار اور کوئی نہیں دیکھا۔ اپنی تمام اٹھانوے ۹۸ برس کی عمر میں۔ سوائے مرض الموت کے ایام کے۔ ۔ وہ گویا یہ جانتے ہی نہیں تھے کہ سونا اور آرام کرنا کیا چیز ہوتی ہے۔" ان کی وفات ۲۵۳ھ کے لگ بھگ ہوئی۔ اس لحاظ سے ان کی پیدائش ۱۵۵ھ میں ہوئی ہوگی۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ان کی زندگی خلفائے بنو عباس کے پہلے دور میں بسر ہوئی۔ اور انہوں نے سات آٹھ عباسی خلفاء کا زمانہ پایا۔ اور عراق کے سنہری زمانے میں فکر و فلسفہ کے اندر جو عظیم واقعات رونما ہوئے انھیں بچشم خود دیکھا۔ سقطی اپنے زہد و ورع میں مشہور تھے۔ اس باب میں بہت سی حکایتیں بیان ہوئی ہیں۔ کہتے ہیں جب ان کا نام امام احمد بن حنبل کے سامنے لیا گیا تو انھوں نے کہا: "اچھا وہ بزرگ، جو غذا کے بارے میں اتنے محتاط اور بااصول بتائے جاتے ہیں۔" السلمی نے ان کی بابت کہا: "بغداد میں سری پہلے شخص تھے جنہوں نے تصوف کے ذریعے توحید کا درس عام کیا، اور پہلے پہل حقیقت کا علم لوگوں کو سکھایا۔ وہ اشارات میں بھی اہلِ بغداد کے رہنما تھے۔" قشیری بتاتے ہیں: "وہ زہد و ورع، بلندیٔ فکر اور علمِ توحید میں یکتائے روزگار تھے۔"

سقطی کی شہرت ایک طرف تو سربرآوردہ لوگوں، گورنروں، جنرلوں، اور اس زمانہ کے اہلِ علم و فضل کے حلقوں میں تھی۔ اور دوسری طرف عوام کے اندر لیکن بعد ازاں عام لوگوں سے انہوں نے اپنے آپ کو اوجھل رکھنا شروع کیا۔ اور چند منتخب خواص کے ساتھ ہی وقت بسر کرنے لگے۔ ان کے شاگردوں میں حضرت جنید کے علاوہ النوری، ابن مسروق الطوسی، محمد ابن فضل السقطی، ابراہیم المخرمی، اور العباس الشکلی تھے۔

سقطی حضرت جُنید کو جو تعلیم دیتے تھے وہ عموماً بحث کی شکل میں ہُوا کرتی تھی۔ سقطی ان کے ساتھ کسی مسئلہ پر بحث کرتے، اور پھر جنید سے اسی طرح سوالات کرتے

جس طرح سقراط اپنے شاگردوں سے سوالات کیا کرتا تھا۔ جُنید اس بارے میں کہتے ہیں کہ "جب بھی سقطی چاہتے ہیں کہ میں ان کی تعلیم سے کچھ اخذ کروں تو وہ مجھ پر سوالات کرتے ہیں۔" اس طریقہ کی ایک مثال ہمیں اس واقعہ میں ملتی ہے جو جُنید نے بیان کیا ہے۔ کہتے ہیں: "سری نے مجھ سے ایک دن محبت کے بارے میں سوال کیا تو میں نے جواب دیا: کچھ لوگ کہتے ہیں کہ محبت جذبہ و احساس کے ایک ہوجانے کا نام ہے۔ بعضوں کے نزدیک محبت نام ہے دوسرے کو اپنی ذات پر ترجیح دینے کا۔ اور کچھ لوگ ایک بالکل الگ چیز بتاتے ہیں۔ اس پر سری نے اپنے بازو کے چمڑے کی چٹکی بھری جو ان کی ہڈیوں پر اتنا کسا ہوا اور خشک تھا کہ وہ اسے کھینچ نہ سکے، اور کہنے لگے: خدا کی قسم اگر میں یہ کہوں کہ میرا چمڑا اللہ تعالیٰ کی محبت میں میری ہڈیوں پر سوکھ کر رہ گیا ہے تو یہ غلط بات نہ ہوگی۔" ایک دوسرے موقع پر جنید کہتے ہیں: "ایک دن میں حضرت سری کے پاس آیا تو انہیں معمول سے کچھ مختلف پایا۔ میں نے پوچھا: "کیا ماجرا ہے؟" تو کہنے لگے: "ایک نوجوان میرے پاس آیا اور توبہ کے متعلق استفسار کرنے لگا۔ میں نے اسے جواب دیا: توبہ کا مطلب یہ نہیں کہ تم اپنے گناہ بھول جاؤ۔" تو نوجوان کہنے لگا: "لیکن توبہ کے تو معنی ہی یہ ہیں کہ انسان اپنے گناہوں کو بھلا دے۔" جنید کہتے ہیں میں نے سری سے کہا: "جو کچھ اس نوجوان نے کہا وہی میرا خیال بھی ہے۔" سری نے دریافت کیا: "وہ کیسے؟" میں نے کہا: "اس لیے کہ جب ایک دفعہ انسان کا تعلق اپنے رب کے ساتھ خراب ہوجاتا ہے اور اس کے بعد اسے وہ مقام بلند پھر سے حاصل ہوتا ہے اور اس کا تعلق خدا سے پھر اُستوار ہوجاتا ہے، تو اس وقت اپنی پہلی حالت کا خیال دل میں لانا اچھا نہیں۔" سری یہ سُن کر خاموش ہوگئے۔ سری حضرت جنید کے مرتبے سے بخوبی آگاہ تھے جس کا ثبوت مندرجہ ذیل روایت سے ملتا ہے۔ کہتے ہیں ایک دن حضرت سری سے پُوچھا گیا: "کیا ایک مُرید کا مرتبہ اس کے مُرشد روحانی سے بلند ہوسکتا ہے؟" کہنے لگے: "ہاں! اور اس کا واضح ثبوت بھی موجود ہے، جنید کا مرتبہ مجھ سے بلند ہے۔"

ایک دوسری مثال اس امر کی ہمیں اس واقعہ سے ملتی ہے کہ جب سری انتقال کرنے لگے تو جنید نے ان سے کہا: "اے سری! جب آپ اس دنیا سے چل دیئے تو آپ کا مثیل اس دنیا میں کہیں نظر نہیں آئے گا"۔ سری نے جواب دیا: "لیکن وہ تم سا با مروت اور کریم النفس بھی اس دنیا میں کہیں نہیں پائیں گے"[23]۔

جنید بیان کرتے ہیں کہ شروع میں ان کا خیال یہ تھا کہ جب تک سری سقطی زندہ ہیں وہ وعظ و ارشاد کی مسند پر نہیں بیٹھیں گے۔ لیکن ایک رات انھیں خواب میں رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی تو آنحضور نے فرمایا: "اے جنید! لوگوں کو کچھ بتاؤ اس لیے کہ خدا نے تمہاری زبان کو ایک خلق کی نجات کا ذریعہ بنایا ہے"[24]۔ جب وہ بیدار ہوئے تو ان کے دل میں یہ گمان گزرا کہ ان کا مرتبہ شاید ان کے ماموں کے مرتبہ سے بلند ہے جبھی رسولِ خدا نے انہیں وعظ و ارشاد کی نصیحت کی ہے۔ جب دن چڑھا تو سری نے جنید کو ایک قاصد کے ذریعے پیغام بھیجا کہ: "تم سے جب تمھارے مریدوں نے وعظ و نصیحت کرنے کی پُرزور التجا کی تو تم اس وقت بھی نہ مانے، پھر تم نے بغداد کے شیوخ کی سفارش بھی قبول نہ کی، اور نہ میری ذاتی درخواست کو خاطر میں لائے۔ لیکن اب جبکہ تمھیں رسولِ خدا نے اس کام کا حکم دیا ہے تو خبردار اس سے روگردانی نہ کرنا، بلکہ اس کی تعمیل کرنا"۔ جنید کہتے ہیں یہ سن کر میرے دل میں اپنے اور سری کے مرتبہ کے متعلق جو خیال گزرا تھا وہ بالکل کافور ہو گیا۔ میں نے محسوس کیا کہ سری تمام حالات میں میرے باطنی اور ظاہری خیالات سے آگاہ رہتے ہیں۔ اور ان کا مرتبہ مجھ سے بلند تر ہے۔ اس لیے کہ ان کو تو میرے باطنی امور کا علم رہتا ہے لیکن مجھے ان کے باطنی مقامات سے آگاہی نہیں ہوتی۔ جنید کہتے ہیں کہ اس واقعہ کے بعد میں ان کے گھر گیا اور ان سے دریافت کیا کہ انھیں میرے اس خواب کا علم کیسے ہو گیا جس میں پیغمبرِ خدا کو میں نے دیکھا تھا۔ کہنے لگے "میں نے خواب میں خدا تعالیٰ کو دیکھا، فرماتے تھے کہ میں نے اپنے پیغمبر کو بھیجا ہے کہ جنید سے وعظ و ارشاد کی بابت کہے"[25]۔

حکیم یونان سقراط کی طرح سری سقطی نے بھی اپنی کوئی تحریر پیچھے نہیں چھوڑی ان کے اقوال کا بیشتر حصہ ہمیں حضرت جنید کے واسطہ سے پہنچا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات جنید نے اپنے ہی مطالب سری کی زبان سے ادا کیے ہوں۔ اس امر کے پیشِ نظر کہ جنید پر سری کا اثر بہت گہرا تھا ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ حضرت جنید کے بغیر ہم سری سقطی کی اہمیت کا کوئی اندازہ نہیں کر سکتے۔ سری اور جنید کے باہمی تعلق کی تصویر اگر ہم کھینچنا چاہیں تو ہم انھیں سقراط اور افلاطون سے تشبیہ دے سکتے ہیں۔ حضرت جنید نے تصوف کا باقاعدہ نظام مرتب کیا اور اسے حیطۂ تحریر میں لے آئے۔ سقطی تصوف کے مسائل پر تقریباً افلاطونی مکالمہ کے انداز میں صرف زبانی اظہارِ خیال کرتے رہے۔ وہ بحثیں چھیڑتے، سوالات کرتے، اور اپنے حلقہ میں مسائل کا فہم و شعور پیدا کرتے۔ کوئی شک نہیں کہ وہ ایک عملی صوفی تھے!

اس بنا پر ہم سقطی کو تصوف کے بغدادی سکول کا بانی مان سکتے ہیں۔ یہ سکول شام اور خراسان کے معاصر مدرسہ ہائے تصوف سے کچھ مختلف تھا۔ بغدادی سکول کا اصل موضوع تھا: "توحید" اور اس نے "علمِ توحید" کو خوب ترقی دی تھی۔ اس سکول کا طرۂ امتیاز اس کے "اشارات" نیز مدارجِ تصوف اور مقامِ صوفی کے موضوعات پر اس کی بحثیں تھیں۔ اس سکول کے ممتاز افراد کو اسی لیے "اربابِ توحید" کا لقب دیا جاتا ہے۔ اور ان کے نمونے ہمیں جنید، النوری اور الشبلی[26] میں دکھائی دیتے ہیں۔ اس سکول کی ایک اور خاص صفت اس درجہ سے ہے کہ اہلِ عراق یوں بھی اپنی فصاحت و بلاغت میں مشہور تھے۔ اس بارے میں حضرت جنید کا ایک قول ہے کہ: "شام میں بہادری اور اولوالعزمی ہے، عراق میں فصاحت و بلاغت، اور خراسان میں وفا و اخلاص[27]"! کہا جاتا ہے کہ حضرت سری نے اپنے زمانے کے ممتاز محدثین مثلاً الفضیل، ہُشیم، ابن عیاش، یزید بن ہارون، سفیان بن عُیَینہ، اور دوسرے لوگوں سے حدیث سُنی تھی جس سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہیں اپنے وقت کی

باقاعدہ مدرسی تربیت کے فوائد حاصل تھے، اور یہ کہ ان کا مرتبہ اس وقت کی تعلیمی دنیا میں کوئی انجانی چیز نہیں تھی۔ اس اعتبار سے ان کے تصوف کی بنیاد مدرسی تعلیم پر تھی اور قرآن حکیم کی عملی اور درسی تفسیر کی مطابقت میں ہی اس نے نشو و نما پائی تھی۔ دراصل تصوف کے اس موضوع کا سر رشتہ اور فلسفیانہ مزاج ہی صرف ایک ایسی چیز تھی جو اسلام میں نئی تھی۔ اس کا نتائج اخذ کرنے کا طریق نیا نہیں تھا۔

معروف الکرخی سری سقطی خود ایک عظیم المرتبہ صوفی ابو محفوظ معروف ابن فیروز الکرخی (متوفی ۲۰۰ یا ۲۰۱ ہجری) کے شاگرد تھے۔ کہا کرتے تھے: "مجھے جو کچھ حاصل ہوا ہے سب معروف کی صحبت کا فیض ہے"[۱۷]۔ معروف ایرانی نژاد تھے۔ ان کے متعلق بتایا جاتا ہے کہ وہ امام علی ابن موسیٰ رضا کے مولیٰ (غلام) تھے۔ پہلے غیر مسلم تھے، اور امام موسیٰ رضا کے ہاتھوں پر ہی ایمان لے آئے۔ معروف چونکہ ہارون الرشید کے عہد میں ———— بغداد کے محلہ کرخ میں اقامت رکھتے تھے اس لیے کرخی مشہور ہوئے۔ ابو المحاسن التغری بردی کا کہنا ہے کہ ان کے والدین صابی تھے جو واسط کے علاقے سے آئے تھے۔ لیکن الدقاق کے نزدیک وہ عیسائی تھے[۱۸]۔ یہ صابی لوگ جن کا ذکر قرآن حکیم میں بھی آیا ہے ان کا مرکز دراصل بصرہ اور واسط کے درمیان کا دلدلی علاقہ تھا۔ جہاں ان میں سے کچھ بچے کھچے لوگ آج بھی پائے جاتے ہیں۔ ان لوگوں کے ہاں چونکہ غسل و وضو کی رسومات بہت ہوا کرتی تھیں اس لیے مسلمان انہیں مغتسلہ کے نام سے یاد کرتے تھے۔ ان کا مشہور الخسائی بتایا جاتا ہے۔ اور جیسا کہ ان کے نام غناسطی Mandaeans سے ظاہر ہوتا ہے، وہ ایک بہت ہی قدیم غناسطی Gnostic فرقہ کے پسماندگان ہیں[۱۹]۔

ابن الندیم اپنی کتاب "فہرست" میں لکھتا ہے کہ مانیوں Manicheans کا بانی مانی اپنے ایام شباب میں مغتسلہ قبیلے کا ہی ایک فرد تھا[۲۰]۔ اس بنا پر پروفیسر کیسلر Kessler نے یہ نظریہ قائم کیا کہ مغتسلہ کے عقائد مانی کے نظام دینی کے

اہم ترین ماخذ تھے[۲۱]۔ البیرونی کہتا ہے کہ سمرقند کے صابی اسلامی ممالک کے مانیوں کے ہی باقیات تھے[۲۲]۔

آر۔ اے۔ ہارٹمین صوفی عقائد اور نظام اصطلاحات میں بہت سے مانی اثرات کی طرف نشاندہی کرتا ہے[۲۳]۔ اس کی تائید میں ہم "حق" اور "صدق" کے ان نظریات کو سامنے رکھ سکتے ہیں جن کا مانی لٹریچر میں بار بار ذکر ہوا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ اصطلاحیں حضرت جنید کی تصانیف میں بھی ایک خاص معنی میں بار بار استعمال ہوتی ہیں۔ مثلاً ان کے رسائل "کتاب الصدق" اور "الوہیت" میں۔ یہ امر قرین قیاس ہے کہ حضرت جنید نے یہ خیالات اور اصطلاحیں سری سقطی سے اخذ کی ہوں، اور انہوں نے معروف کرخی سے۔ بہرصورت ہمیں معروف کرخی کے اقوال میں "حق" اور "صدق" کا کافی ذکر ملتا ہے، اور یہ بات تو ہر شخص جانتا ہے کہ بغداد کے اندر معروف، سقطی، اور جنید پہلے شخص تھے جنہوں نے حقائق کے بارے میں گفتگو کی۔

یہاں یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان مانیوں یا صابیوں کے ذریعے کوئی اشراقی اثرات تو صوفیائے اسلام تک نہیں پہنچے۔ ہارٹمین کے نزدیک یہ مسلّم ہے کہ اشراقی، Neo-platonists بہت عالم فاضل لوگ تھے۔ اور اس کے مقابلے میں اسلامی تصوف عام لوگوں ہی کے اندر سے ابھرا۔ لیکن اگر یہ درست ہے کہ فرات کے زیریں دلدلی علاقے کے یہ مانی کچھ قدیم طرز کے فرقہ پرست لوگ تھے تو ہمارے اہل تصوف یقیناً ان سے مختلف تھے۔ اور بخلاف ان کے، ہمارے صوفیہ کے اندر وقت کی بہت فاضل اور بے حد مہذب شخصیتیں دکھائی دیتی تھیں ——— بہرصورت یہ سوال اٹھانا مفید ہی رہے گا کہ ہمارے قدیم صوفیہ پر اشراقیت کا اثر تھا یا نہیں! سریانی زبان میں مسائل دینیات پر لکھنے والے عیسائی فضلاء، جو عرب میں اسلام پھیلنے سے قبل کی صدیوں میں کافی اثر و نفوذ رکھتے تھے اشراقی افکار و خیالات کی تہ میں کافی گہرائی تک جا چکے تھے۔ مثال کے طور پر آپ ڈیونیسیئس

(Dionyvaus the Areopagite) کو لیجیے۔ اسی طرح ایک شامی وحدۃ الوجودی صوفی سٹیفن بار سُدیلی Stephan Bar Sudaili کی مثال سامنے رکھیے جو اپنے ہمعصر پادریوں کے نزدیک بدعتی قرار دیا جاتا تھا اور جس نے ۵۰۰ عیسوی یا اس کے لگ بھگ اڈیسا اور فلسطین میں تعلیم بھی دی اور اپنے خیالات قلمبند بھی کیے۔ صوفیانہ مقالات پر اس کی تصنیف جو "کتابِ نقوشِ قدسیہ" Book of the Holy Hierotheos کہلاتی تھی، اور جو اس نے اپنے ایک مرید کو مخاطب کر کے لکھی تھی اس میں ان اشراقی تعلیمات کی رازداریت پر کافی زور دیا گیا ہے۔ یہ کتاب انجیل مقدس اور عہد نامۂ جدید کی تفسیر نو افلاطونی طرز پر کرتی ہے اور ہمارے لیے شام میں مسیحی اشراقیت کے وجود پر ایک واضح دلیل بن جاتی ہے۔ یہ کتاب ایف۔ ایس۔ مارش[۲۲] کے ترجمہ کی بدولت ہمارے لیے قابلِ استفادہ ہو گئی ہے۔ ہمارے متاخر صوفیانہ افکار پر مسیحی اشراقیت کے اثرات کی بابت اے۔ جی۔ ونسنک A.G. Wensinck نے بھی بار ہیبریس Bar Habraeus متوفی ۱۲۸۶ء کی کتاب "موح القدس" The Book of the Dove کے ترجمے اور تبصرے کی شکل میں کافی چھان بین کی ہے —— ان سب کو سامنے رکھ کر ہم یہاں کچھ جرأت کے ساتھ اپنا یہ گمان پیش کر سکتے ہیں کہ ایشیائے کوچک کے مسیحی حلقوں میں اشراقی افکار کی طویل المیعاد تنظیم و تشکیل نے ارتقا پذیر صوفی عقائد کی ہمعصر تو ضرور تھی لیکن ان کے ساتھ ان کا ایسا گہرا رشتہ نہیں تھا۔ انسان محسوس کرتا ہے کہ تصوف کے دونوں مدرسہ ہائے فکر کے لیے فلاطینوس Plotinus البتہ ایک زیادہ امکانی ذریعۂ الہام ہو سکتا ہے۔ اور عیسائیوں کی سریانی تحریریں ایک متوازی دلچسپی کی چیز ضرور محسوس ہوتی ہیں لیکن صوفیانہ عقائد کے براہ راست ماخذ بالکل نہیں!

دراصل جب ہم حضرت جنید کے رسائل پڑھتے ہیں تو ہمیں ان کے اندر اشراقیت کے عناصر کی قسم کی ایک چیز نظر آتی ہے۔ چند ایک مثالیں ہم یہاں بیان کرتے ہیں: انسان کی روح چونکہ اس جسمانی زندگی سے پہلے بھی موجود تھی، اور اس کے بعد بھی

موجود رہتی ہے اس وجہ سے یہ اپنے ماخذ و منبع کی طرف واپس لوٹنے کی متمنی رہتی ہے۔ ذاتِ باری تعالیٰ سے انسان کی اوّلین جدائی کی نوعیت کیا تھی؟ اور اور اس صوفیانہ وصل کے بعد دوسری جدائی کی نوعیت کیا ہوتی ہے؟ — جوہر، صفات اور حقیقت کے مسئلہ کی تحقیق —— یہ اعتقاد کہ خدا تعالیٰ ہی واحد حقیقت ہے، ہم (یعنی مخلوق) محض مظاہر ہیں۔ نیز یہ کہ انسانی صفات محض ایک نقشِ بے ثبات ہیں۔ جن میں اُن خدائی صفات کا ایک دھندلا سا عکس نظر آتا ہے جو ابدی اور دائمی ہیں۔ یہ اشراقی خیالات و تصورات بعد کے عہد میں بغداد کے اندر خوب پھیلے اور اسلامی فلسفہ کی صورت گری میں انہوں نے کافی حصہ لیا۔ لیکن انھوں نے حضرت جنید اور ان کے معاصرین اور اساتذہ کو کہاں تک متاثر کیا ہو یہ سوال محلِ نظر ہے!

اس مقام پر ہم یونانی فلسفہ کی "علم الٰہیاتِ ارسطو" جیسی اہم تصنیف اپنے سامنے رکھتے ہیں، جو آج ہمارے لیے صرف اپنے عربی ترجمے کی بدولت محفوظ رہ گئی ہے۔ اس کتاب کے سرنامے میں مذکور ہے کہ اس کے اندر ارسطو کے علم الٰہیات پر پورفائری Porphyry کی تفسیر ہے۔ جس کا ترجمہ شام کے مسیحی عالم عبدالمسیح ابن عبداللہ الحمصی الناعمی نے کیا، اور جس پر قدیم مسلمان فیلسوف اور عالم طبیعیات الکندی نے خلیفہ المعتصم (۲۱۸ تا ۲۲۷ھ) کے کہنے پر نظرثانی کی۔ نیز جس کا سولھویں صدی عیسوی میں لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا تھا۔ اور جسے تقریباً پچاس برس ہوئے ایف ڈیٹیریسی F. Dieterici نے جرمن زبان میں منتقل کیا ہے۔ اس کے مضامین سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارے سامنے ارسطو کی تصنیف نہیں بلکہ پورفائیری کا کوئی تحقیقی رسالہ ہے جو فلاطینوس کا شاگرد اور ارسطو کا مفسر تھا۔ ارسطو کے نظام فلسفہ و علم کائنات کے بیرونی خاکے میں مصنف فلاطینوس کے تمام مستند فلسفیانہ نظام فکر کا ایک خلاصہ پیش کر دیتا ہے۔

الوہیت، کائنات مخلوق اور روح کے موضوعات پر اس کے قابلِ ذکر

تحقیقی کام میں ارسطو اور فلاطینوس کی تعلیمات کا ایک کامیاب امتزاج ملتا ہے۔ تعلیم وتلقین کا باضابطہ طریقہ ہمیں فلاطینوس کے شاعرانہ اور بے ساختہ اسلوب سے زیادہ ارسطو کے اسلوب کی یاد دلاتا ہے۔

یہ تصنیف، جیسا کہ الکندی اور خلیفہ المعتصم کے زمانوں کو پیش نظر رکھنے سے پتا چلتا ہے، حضرت جنید سے ایک نسل پہلے بغداد کے اہل فکر ونظر تک لازماً پہنچ چکی ہوگی۔ اور اس زمانے کے صوفیہ یا تو خود اس کتاب سے، یا اس کے افکار ومعانی سے آگاہ ہو گئے ہوں گے۔ تاہم حضرت جنید کے مکاتیب میں ہمیں کوئی اشارہ اس امر کا نہیں ملتا کہ انھوں نے خود بھی یہ کتاب پڑھی تھی۔ دراصل وہ باضابطہ فلسفہ یا علم کائنات میں زیادہ دلچسپی نہیں رکھتے تھے۔ اس کتاب کے مضامین جو صوفیہ کے نزدیک بہت اہم اور معنی خیز تھے، ان تک لازماً زبانی ہی پہنچے ہوں گے۔ اور اگر ہم کتاب کے زمانۂ تصنیف اور حضرت جنید کے زمانہ کو نگاہ میں رکھیں تو فی الواقع اس سے زیادہ قیاس کیا ہی نہیں جا سکتا کہ اس کتاب کے مضامین حضرت جنید تک زبانی بحث و مذاکرہ کی شکل میں پہنچے ہوں گے۔ اس سلسلے میں دونوں طرف کے متقابل عقائد و تعلیمات کا ایک تفصیلی جائزہ ہم آگے جا کر پیش کریں گے۔

ہاں تو معروف کرخی کا ذکر ہو رہا تھا۔ مندرجہ ذیل روایت سے معلوم ہوگا کہ ان کی تعلیم کی کیا اہمیت تھی اور وہ کیا فضا تھی جس میں حضرت جنید نے نشوونما پائی۔

حضرت معروف کے متعلق یہ ایک عام روایت تھی کہ جب بھی ان کی خدمت میں کوئی کھانے کی چیز بطور نذرانہ کے لائی جاتی، آپ قبول کرتے اور کھا لیتے۔ ایک دفعہ کسی نے ان سے پوچھا: "آپ کے بھائی بشر بن الحارث تو ہمیشہ ایسا کھانا رد کر دیتے ہیں، آپ کیوں ہمیشہ قبول کر لیتے ہیں؟" حضرت معروف نے جواب دیا: "میرا بھائی زہد و ورع کے اثر سے اپنے ہاتھ کھینچ کے رکھتا ہے، لیکن میں اپنے علم باطن

کی بدولت انھیں پھیلائے رکھتا ہوں۔ اپنے مالک کے اس گھر میں میری حیثیت صرف ایک مہمان کی ہے۔ جب وہ مجھے کھلاتا ہے، میں کھا لیتا ہوں، جب وہ مجھے نہیں کھلاتا تو میں بھی صابر وقانع رہتا ہوں۔ میں نہ کسی چیز پر اعتراض کر سکتا ہوں، نہ خود اپنی مرضی سے کوئی چیز پسند کر سکتا ہوں۔"[illegible] یہاں ہمیں صوفیانہ لٹریچر میں پہلی بار صبر و رضا کے ایک عجیب اور بالکل نئی قسم کے تصور سے سابقہ پیش آتا ہے۔ اس تصور کی شاخیں اور فروعات بہت گہری بھی ہیں اور اہم بھی! اسی طرح کے خیالات حضرت سقطی اور حضرت جنید کے یہاں ملتے ہیں۔ کچھ اور مثالیں سنیے:

حضرت معروف کے ایک دوست نے ان سے دریافت کیا: "کس چیز نے آپ کو خدا کی عبادت میں یوں محو ہونے اور مشاغل دنیا سے کنارہ کش ہو جانے پر آمادہ کیا ہے؟" معروف خاموش رہے۔ دوست نے پھر سوال کیا: "کیا موت کے خیال نے؟" معروف نے جواب دیا: "نہیں، موت کیا چیز ہے؟" دوست نے پوچھا: "تو پھر قبر کے خیال نے؟" جواب دیا: "نہیں، قبر کیا چیز ہے؟" دوست نے کہا: "تو پھر شاید جہنم کے خوف اور جنت کی خواہش نے؟" معروف بولے: "ان میں سے کوئی بھی چیز ہو وہ بہرصورت خدا کے قبضۂ اختیار میں ہے۔ جب تم اس سے محبت کرنے لگو تو وہ تمھیں ان تمام چیزوں کا خیال بھلا دیتا ہے۔ جب تم خود اس سے متعارف اور شناسا ہو جاؤ تو وہ تمھیں ان چیزوں کی فکر سے بچا لیتا ہے۔"[illegible]

علی بن الموفق سے روایت ہے، کہتے ہیں ایک رات میں نے خواب میں دیکھا کہ بہشت میں داخل ہوا ہوں۔ وہاں ایک شخص نظر آیا جو میز پر بیٹھا تھا اور اس کے پاس دو فرشتے، ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب موجود تھے۔ جو اسے انواع واقسام کی خوراک دیتے جاتے، اور وہ کھاتا جاتا تھا۔ پھر میں نے ایک دوسرے شخص کو دیکھا کہ جنت کے دروازے پر کھڑا تھا۔ اور لوگوں کے چہروں کو غور سے دیکھتا تھا۔ بعضوں کو اس نے اندر داخل ہونے کی اجازت دے دی۔ اور بعض اور لوگوں کو اس نے واپس موڑ دیا۔ میں بہشت کو چھوڑ کر رب العزت

کے دربار میں پہنچا، وہاں میں نے عرش کے شہ نشیں کی زیارت کی۔ اور دیکھا کہ ایک شخص خدا تعالیٰ کی طرف پلک جھپکائے بغیر مسلسل دیکھے چلا جاتا ہے۔ میں نے رضوان سے پوچھا: "یہ شخص کون ہے؟" اس نے جواب دیا: "یہ معروف کرخی ہیں جنھوں نے خدا کی عبادت، نہ جہنم کے خوف سے، اور نہ جنت کی خواہش سے، بلکہ صرف اسی کی محبت کے سبب کی ہے۔ اس لیے خدا تعالیٰ نے انھیں اجازت دے رکھی ہے کہ وہ روز قیامت تک اسی طرح انھیں دیکھے چلے جائیں۔" پھر میں نے پوچھا: "اور باقی دو آدمی جو میں نے دیکھے ہیں وہ کون ہیں؟" کہنے لگا: "ان میں سے ایک تمہارا بھائی بشر بن الحارث ہے، اور دوسرا احمد ابن حنبل!"[28]

انصاری روایت کرتے ہیں: میں نے خواب میں دیکھا کہ معروف کرخی خدائے رب العزت کے عرش کے سامنے کھڑے ہیں، اور خدا تعالیٰ اپنے فرشتوں سے فرماتے ہیں: "یہ کون ہے؟" وہ جواب دیتے ہیں: "اے مالک! تو بہتر جانتا ہے۔ یہ معروف کرخی ہے جو تیری محبت کے نشہ میں مخمور ہے۔ اور جب تک روبرو تیری زیارت نہ کرے گا ہوش میں نہیں آئے گا۔"[29]

ایک دن حضرت معروف نے اپنے بھانجے سے کہا "یعقوب! جب تم خدا سے کوئی چیز مانگنا چاہو تو میرا نام لے کر دعا کرنا۔"[30]

اس زمانے کے مختلف مشائخِ تصوف کی تعلیمات اور اقوال کو جب ہم سامنے رکھتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ حضرات: معروف، سقطی اور جنید کی شخصیتوں کے درمیان کتنا قریبی تعلق ہے۔ ان کا اندازِ فکر، ان کی خصوصیات، ان کا مقصد، ان کا طریقۂ تصوف بالکل یکساں اور ایک ہی چیز ہیں۔ اور ان کا سب سے اہم عنصر: براہِ راست عرفانِ الٰہی (خصوصاً صوفی)، اور حقیقتِ خداوندی اور توحید کی معرفت ہے درآنحالیکہ بیشتر دوسرے صوفیہ اپنی صوفیانہ تعلیمات میں جو مقصد سامنے رکھتے تھے وہ محدود و مقید زیادہ، اور مثالی و تصوری کم ہوتا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ صوفیانہ نظریات سے زیادہ مذہبی اعمال کی بجا آوری پر زیادہ زور دیتے تھے۔

ہمیں مختلف ذرائع سے معلوم ہوتا ہے کہ معروف داؤد الطائی (متوفی ۱۶۵ھ) کے ہم جلیس تھے، اور داؤد الطائی نے حبیب العجمی (متوفی ۱۲۰ھ) سے اکتساب کیا تھا۔ اور انھوں نے حسن بصری (متوفی ۱۱۰ھ) سے! اور حسن بصری نے سیّدنا علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہٗ (متوفی ۴۰ھ) سے اخذِ فیض کیا تھا۔ لیکن روایتِ تصوف کا یہ سلسلہ کچھ زیادہ معتبر نہیں ہے اس لیے کہ مورخین ابھی تک یہ ثابت نہیں کر سکے کہ معروف کبھی داؤد الطائی کے رفیق رہے تھے، اور نہ یہ کہ داؤد کبھی حبیب العجمی سے ملے تھے۔ اسی طرح یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ حسن بصری کی ملاقات حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے ہوئی تھی۔ وہ ان کے رفقاء سے ضرور ملے ہوں گے اس لیے کہ جب حضرت علی نے وفات پائی ہے تو حسن اس وقت کم سن تھے اس بنا پر استادی، شاگردی کا یہ سارا سلسلہ قائم کرنا صحیح نہیں ہے۔[31]

کچھ دوسرے مورخین حضرت معروف سے اوپر کی جانب تصوف کے ایک دوسرے سلسلے کی طرف ہماری توجہ دلاتے ہیں۔ "فہرست" میں ابن الندیم ابو اسحاق کا ایک قول نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے جعفر الخلدی کی تحریروں سے، نیز ان سے زبانی سُن سُن کر اخذِ علم کیا تھا۔ جعفر الخلدی نے تصوف حضرت جنید بغدادی سے حاصل کیا۔ جنید نے سری سقطی سے، انھوں نے معروف کرخی سے، معروف نے فرقد السنجی (متوفی ۱۳۱ھ) سے، انہوں نے حسن بصری سے، اور انھوں نے انس بن مالک (متوفی ۹۰ھ) سے![32]

ابو یعقوب فرقد السنجی، جو اس سلسلۂ تصوف میں حضرت معروف کرخی کے استاد ہیں، اپنے وقت کے ایک مشہور زاہد مرتاض تھے، اور ساتھ ہی محدث بھی تھے۔ اس سلسلے میں انھوں نے انس بن مالک، سعید بن جبیر، اور دوسرے تابعین سے جنہیں رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے ساتھ ہمکلامی کا شرف حاصل ہوا تھا، کچھ احادیث روایت کی تھیں۔ لیکن ائمۂ حدیث نے فرقد کی حدیثوں کو قبول نہیں کیا۔[33] ان کے متعلق ایک خاص بات قابلِ لحاظ ہے کہ یہ

پہلے آرمینیا کے ایک عیسائی تھے۔ بعد میں اسلام لا کر مسلمان ہوگئے[۳۳] ان کا انتقال چونکہ ۲۱۳ھ میں ہوا تھا اور معروف کا ۲۰۰ھ میں، اس لیے یہ بہت ہی مشتبہ امر ہے کہ معروف کبھی فرقد کی صحبت میں رہے ہوں۔ اور ایک ایسے شخص سے اکتساب علم کیا ہو جس نے ان سے تقریباً ستر برس پہلے انتقال کیا تھا۔

بظاہر دیکھا جائے تو یہ دوسرا سلسلہ پہلے کی نسبت زیادہ قابلِ تسلیم نظر آتا ہے۔ لیکن تاریخی اعتبار سے ان میں سے کوئی بھی قابلِ قبول نہیں۔ کوئی قرانی شہادت ان استادوں اور شاگردوں کی صحبت کے بارے میں نہیں ملتی۔ اور نہ علمی و ادبی قسم کی شہادتیں ہی اس کے ثبوت میں مہیا کی جاتی ہیں۔ صوفیہ کے یہ سلسلے درحقیقت بہت بعد کے زمانے میں ان کی سند کا یقین دلانے کے لیے مرتب کیے گئے تھے۔ ایک مورخ کے لیے یہ سلسلے بہرصورت کوئی خاص اہمیت کی چیز نہیں ہیں[۳۵]

المحاسبی

حضرت سقطی کا مکان صوفیہ کی اجتماع گاہ تھا۔ جہاں وہ نہایت سکون کے ساتھ بیٹھ کر اپنے مسائل پر بحث کیا کرتے، اور معلوم ہوتا ہے سقطی کی شخصیت میں ایسی جاذبیت تھی کہ اس زمانہ کے تمام ممتاز صوفی مشایخ خود بخود ان کے گھر کھنچے چلے آتے تھے۔ اس سے حضرت جنید کو یہ موقع میسر آیا کہ وہ ان تمام سربرآوردہ اشخاص سے ملیں، ان کی بحثیں سنیں، اور کبھی کبھار خود بھی ان بحثوں میں حصہ لینے لگیں۔ ظاہر ہے کہ اس طرح سے حضرت جنید کا تعارف بہت سے صوفی حضرات سے ہوگیا جن کی تعلیمات اور حکیمانہ اقوال نے ان کے دل و دماغ پر ایک گہرا نقش چھوڑا۔

ان حضرات میں مشہور صوفی ابوعبداللہ الحارث بن اسد المحاسبی[۳۶] بھی تھے جو سقطی کے دوست تھے، اور ان کے یہاں اکثر آیا جایا کرتے تھے۔ حضرت جنید بتاتے[۳۷] ہیں: "ایک دن حارث ہمارے گھر آئے اور مجھ سے کہا چلو میرے ساتھ، باہر کہیں سیر کو چلتے ہیں، میں نے کہا: میں اس خلوت کی زندگی میں اپنے آپ کو بہت محفوظ محسوس کرتا ہوں۔ کیا آپ مجھے اس سے کھینچ کر باہر ایک ایسی راہ پرلے

جانا چاہتے ہیں جو خطرات سے پُر ہے اور جس میں حواس کو پراگندہ کرنے والی کافی چیزیں موجود ہیں؟ کہنے لگے ڈرو نہیں۔ میرے ساتھ چلو۔ باہر چلتے ہیں۔ چنانچہ میں ان کے ساتھ نکل کھڑا ہوا لیکن وہ راستہ جس پر ہم نکلے بالکل خالی اور ویران ہوگیا۔ اور ہمیں اس پر کوئی قابلِ اعتراض چیز نظر نہ آئی۔ اور جب ہم اس جگہ پہنچے جہاں محاسبی عموماً اپنے رفقاء کے ساتھ بیٹھتے اور گفتگو کیا کرتے تھے تو انھوں نے مجھ سے کہا، کوئی سوال کرو، میں نے جواب دیا، مجھے آپ سے کوئی سوال نہیں کرنا، پھر کہنے لگے، جو کچھ تمھارے جی میں آتا ہے اس کی بابت سوال کرو، اس پر میرے ذہن میں سوالات امڈ امڈ کر آنے لگے۔ میں ان سے پوچھتا گیا۔ اور وہ فی الفور جواب دیتے چلے گئے۔ اس کے بعد وہ اپنے گھر کو چل دیئے۔ اور یہ تمام سوالات اور جوابات انھوں نے قلمبند کر لیے[۳۸]

اس حکایت سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ محاسبی اور جنید کے درمیان کس قسم کا تعلق پیدا ہوگیا تھا۔ حضرت جنید اپنی جوانی کے ایام میں تنہا رہنا زیادہ پسند کرتے تھے۔ تاکہ وہ خلوت میں غور و فکر کر سکیں۔ غالباً یہی زمانہ تھا جب ان کے ساتھ مندرجہ ذیل واقعہ پیش آیا۔ جنید کہتے ہیں: "ایک دفعہ حضرت سقطی نے مجھ سے کہا، میں نے سنا ہے کہ مسجد میں تمہارے گرد کچھ لوگوں کا مجمع تھا۔ میں نے کہا: جی ہاں وہ میرے ساتھی اور رفیق تھے۔ ہم نے باہم علمی انداز میں گفتگو کی، اور ایک دوسرے کے تجربات سے فائدہ اٹھایا۔ حضرت سقطی نے جواب دیا: اے ابوالقاسم! میں دیکھ رہا ہوں کہ تم اپنا وقت اب عام لوگوں کے ساتھ بسر کرنے لگے ہو[۳۹]"۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ محاسبی کو ان کے لوگوں کے ساتھ میل جول رکھنے میں کوئی خاص حرج نظر نہیں آتا تھا۔ جنید بتاتے ہیں کہ میں محاسبی سے اکثر کہا کرتا تھا: "مجھے خلوت میں ہی لذت محسوس ہوتی ہے لیکن آپ مجھے اجتماعی زندگی کی موجوں اور تھپیڑوں میں لے چلتے ہیں"۔ اس پر وہ جواب دیتے: "جنید! تم کہاں

تک مجھے یہ سناتے رہوگے کہ تمھیں خلوت میں ہی لذت محسوس ہوتی ہے، میری حالت تو یہ ہے کہ اگر اس تمام انسانی آبادی کا ایک نصف حصہ میرے بالکل قریب آجائے تو مجھے ان کے قرب سے کسی لذت کا احساس نہیں ہوگا، اور اس کا دوسرا نصف حصہ مجھ سے ہمیشہ کے لیے دُور ہوجائے تو میں ان کی دُوری کی وجہ سے کوئی تنہائی محسوس نہیں کروں گا۔[۲۹] حضرت جنید کے اس میلانِ خلوت نشینی کی تصدیق ان کے اس قول سے بھی ہوتی ہے جو قشیری نے نقل کیا ہے کہ: "جو شخص عقائد میں راسخ اور جسم و دل کے معاملے میں پُرا اعتماد رہنا چاہے تو اسے چاہیے کہ لوگوں سے دُور رہے۔ اس لیے کہ یہ زمانہ جس میں ہم رہ رہے ہیں بہت ہی ناسازگار ہے۔"[۳۰]

اس حکایت کا دوسرا پہلو یہ سامنے آتا ہے کہ صوفی شیخ اور ان کے یہ نوجوان شاگرد باہمی تبادلۂ خیال سے بہت کچھ استفادہ کیا کرتے تھے۔ جنید اپنے شیخ حارث المحاسبی پر سوالات کرتے۔ اور اس طرح ان کے لیے بھی اور اپنے لیے بھی غور و تأمل کی نئی راہیں کھول دیتے۔ یہاں اس بات میں شک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں کہ محاسبی ان بحثوں کو بہت خیال افروز اور فکر انگیز سمجھتے تھے۔ اور ان کی یہ عادت تھی کہ جب کوئی نیا نکتہ زیرِ بحث آتا تو وہ قلم ہاتھ میں لیتے اور جو نتائج اس بحث سے اخذ ہوتے انھیں اپنے اُس سادہ، واضح اور بے تکلف اسلوب میں لکھ ڈالتے جس کے لیے وہ بجا طور پر مشہور ہیں۔ لیکن وہ ان نکات کو اس انداز سے لکھتے گویا یہ نظریہ ان کا اپنا ہی ہے۔ اسی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت جنید اور محاسبی کے درمیان ایک غیر معمولی شاگرد اور اُستاد کا تعلق اس وقت پیدا ہوا جب جنید پختگی کی ایک حد کو پہنچ گئے تھے۔

یہ امر کہ حضرت جنید نے محاسبی سے اتنا اثر نہیں لیا تھا جتنا کہ سَقطی سے۔ یہ جتنا اُس فرق سے ظاہر ہوتا ہے جو ان شیوخ کے عقائد و نظریات میں پایا جاتا ہے اتنا ہی صوفیانہ طریقہ کی اہمیت کے بارے میں ان کے اندازِ فکر سے ظاہر ہوتا ہے۔ آج حارث المحاسبی کی بہت سی تصانیف محفوظ ہیں۔ اور ان کو مدِنظر رکھتے ہوئے

ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ کیوں امام غزالی حارث کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ: "وہ انسانی سلوک کے بارے میں اپنے خصوصی افکار و نظریات کی بدولت بہت ممتاز و منفرد ہیں۔ وہ رُوح کی پیدائشی کمزوری اور انسانی عمل کی برائی کو تسلیم کرتے ہیں۔"[۳۱] امام غزالی نے جنھیں حضرت جنید کی بنیادی اور اہم تصانیف میسر نہیں تھیں محاسبی ہی کی تصانیف کا مطالعہ کیا تھا جن کی ان دنوں بہت قدر و منزلت تھی۔ اور یہی وہ حالات تھے جن میں محاسبی کا تصوف ہے جسے امام غزالی نے پُوری طرح تسلیم کیا اور اپنے عقائد و نظریات کی بنیاد بنایا۔ بعد کو مسلم ممالک میں چھا جانے والا تھا۔ خصوصاً خلافتِ مشرق کے علاقوں میں، جہاں غزالی کی تصانیف کی رواج پذیری ان کے مستند اور ہر دلعزیز ہونے کا کافی ثبوت مہیا کرتی تھی۔ حضرت جنید، ان کے ماموں سَقطی، اور معروف سُنّت کے بتائے ہوئے انسانی سلوک کے قوانین کی اہمیت کو تو ضرور تسلیم کرتے تھے لیکن اس سے زیادہ ان کی توجہ کا مرکز مقامِ الوہیت کا ایک مؤثر، لازوال اور غالب شعور تھا۔ تاہم الوہیت کو سُنّت کے آگے لا کھڑا کرنے میں خطرات بھی بہت تھے، اور یہ چیز عام لوگوں کے حق میں بالکل صحیح نہیں تھی۔

محاسبی نے معتزلہ کے ساتھ جھگڑوں میں سرگرمی سے حصہ لیا تھا۔ اور اپنے منطقی اور کلامی رجحانات کی وجہ سے کافی مشہور تھے۔ اور اگرچہ اس میدان میں اپنے اقوال اصطلاحات کی صحت، اور دلائل کی وضاحت کے سبب بجا طور پر مشہور تھے۔ تاہم ان کی شہرت زیادہ تر بطور ایک مصلحِ اخلاق اور عالمِ نفسیات کے تھی۔ ان کا مرکزی خیال تھا: رُوح کی حفاظت، اور اُسے قدم بہ قدم آگے بڑھا کر اخلاقی پاکیزگی کے مقامِ بلند تک لے جانا۔ وہ توحید اور فنائے ابدی کے صوفیانہ نظریہ، نیز اپنے معاصر صوفیہ کے مُبہم اشارات میں کوئی دلچسپی نہیں رکھتے تھے۔ وہ اس کے برعکس اپنے شاگردوں کو آگاہ کیا کرتے تھے کہ ایسے کلمات منہ سے نکالا کریں جو سننے میں عجیب و غریب اور غیر محتاط محسوس ہوتے ہیں، اور جو بہت خطرناک ثابت ہوسکتے ہیں۔ محاسبی کے اندازِ فکر کی مثال اس واقعہ میں ملتی ہے:۔ ایک دن بغداد کے ابوحمزہ محاسبی کے گھر

پر آئے۔ محاسبی ایک عالیشان مکان میں رہتے تھے جو ایک نہایت ہی اعلیٰ ذوق کے ساتھ مزین و مفرّش تھا۔ مکان میں ایک بڑا پرندہ بھی ہوتا تھا جو بعض اوقات یکایک گانے لگتا۔ ابو حمزہ نے جب اس پرندے کو گاتے ہوئے سنا تو پکار اٹھا: "یہ خدا ہے"! اس پر محاسبی کو بڑا تاؤ آیا۔ انھوں نے چاقو نکالا اور ابو حمزہ سے مخاطب ہوئے: "اگر تم نے اپنے الفاظ واپس نہ لیے تو میں تمھیں قتل کر دوں گا"۔ ابو حمزہ نے جواب دیا۔ "اگر تمھارے اندر وہ بات سننے کی تاب نہیں ہے جو ابھی میرے منہ سے نکلی ہے تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ تم اتنے عالیشان مکان میں کیوں رہتے ہو، اتنے بیش قیمت کپڑے کیوں پہنتے ہو، اور کیوں نہیں تم جو کی روٹی کھانا اور موٹا جھوٹا پہننا شروع کرتے؟" —— یہ کہہ کر وہ دراصل یہ ظاہر کرنا چاہتے تھے کہ محاسبی کا غصہ اس بات کی علامت تھی کہ تصوّف کی راہ میں وہ ابھی بہت تھوڑی دُور ہی چلے تھے۔ اور اس قدر عیش و تنعّم کے ماحول میں رہنا صرف ان صوفیہ کے لیے جائز تھا جو روحانی بلندی کے اعلیٰ مدارج تک پہنچے ہوئے تھے۔ اور جنھیں یہ خطرہ نہیں تھا کہ ان چیزوں کی وجہ سے ان کی توجہ اپنے مرکز سے ہٹ جائے گی۔ محاسبی کے مکان کی شان و شوکت دیکھ کر ابو حمزہ نے پہلے پہل یہی سمجھا کہ یہ محاسبی کے مقامِ استغناء کو پہنچ جانے کا ثبوت ہے جس میں ایک انسان اپنے گرد و پیش سے بالکل بے نیاز ہو جاتا ہے[۳۱]۔

حضرت ہجویری اس واقعہ کے تسلسل میں بیان کرتے ہیں:-

اس پر محاسبی کے تلامذہ نے باآوازِ بلند کہا: "اے شیخ! ہم جانتے ہیں کہ ابو حمزہ ایک برگزیدہ ولی اور موحد ہیں، پھر آنجناب نے انھیں شک کی نگاہوں سے کیوں دیکھا ہے؟ حارث المحاسبی نے جواب دیا: "میں ان پر شبہ نہیں کرتا۔ ان کے خیالات بہت عمدہ ہیں اور مجھے یہ بھی معلوم ہے کہ وہ ایک پکے موحد ہیں لیکن وہ ایک ایسی بات کیوں کریں جو حلولیوں (عقیدۂ حلولِ ارواح کے قائل لوگوں) کی حرکات سے ملتی جلتی ہے اور جو بظاہر انھی کے عقائد سے ماخوذ نظر

آتی ہے۔ اگر ایک غیر عاقل پرندہ عام پرندوں کے انداز میں سُر نکالتا ہے تو اس کے سُروں میں خدائے کائنات کی آواز کیوں نکلنے لگی؟ خدا ایک ناقابلِ تقسیم وجود ہے۔ اور ایک ابدی چیز! جو کبھی مجسّم نہیں بن سکتی، اور نہ وہ مظاہر کے ساتھ متحد یا مخلوط ہو سکتی ہے"۔ جب ابو حمزہ نے شیخ کی معرفت کا یہ انداز دیکھا تو بول اُٹھے: "اے شیخ! اگرچہ میرے نظریات میں کوئی غلطی نہیں ہے، لیکن چونکہ میری اس حرکت میں بدعتی اور غلط عقیدہ لوگوں سے مشابہت کا پہلو نکلتا ہے، میں اس پر شرمسار ہوں، اور اپنے الفاظ واپس لیتا ہوں[۳۲]"۔

اس واقعہ سے ہمیں محاسبی کے اندازِ فکر کی بابت بہت کچھ معلوم ہوتا ہے: وہ صاف طور پر اپنے آپ کو اُن صوفیہ کے من موجی، ناقابلِ تعیّن، اور جذباتی اندازِ فکر کا مخالف محسوس کرتے تھے جو روحانیت کے نشے میں مست بہت ہی دنیاوی قسم کے مظاہر میں خدا کے وجود کو دیکھا کرتے تھے۔ انسان کا ذہن صرف خدائے عزّوجل کی طرف متوجہ ہونا چاہیے! محاسبی کا خیال تھا۔ اور خود ان کا اپنا ذہن اتنا صاف اور سنجیدہ تھا کہ اس قسم کا رویّہ ان کے نزدیک کبھی پسندیدہ قرار نہیں پایا تھا۔ وہ کبھی بھی خصوصی اور مخفی قسم کے مسائل میں نہیں اُلجھتے تھے، بلکہ اپنی تعلیمات کو صرف اُن مسائل تک محدود رکھتے جو واضح اور عیاں ہوتے، اور عقل و منطق کی روشنی میں زیرِ بحث لائے جا سکتے۔ انھوں نے اپنے آپ کو مذہب کے اس مروج ماورائی مکتبِ فکر تک محدود رکھا جو کافی حد تک اسلام کے اندر مقبول اور جائز ہے۔ محاسبی کے نزدیک تصوّف کا راز قرآن کے گہرے اور عمیق علم میں تھا۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے خدا تعالیٰ تک رسائی حاصل کرنے کا راستہ بتلا دیا تھا۔ اور ان کی سنت نے ان ہدایات کو اور زیادہ واضح اور قطعی شکل دے دی تھی۔ ایک مسلمان کا اصل کام اب وحی کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنا تھا۔ اس کے بالمقابل حضرت جنید کے نزدیک تصوّف کا راز ذاتِ باری تعالیٰ تھی، علمِ کلام کی بندشوں میں جکڑے ہوئے ایک مجرّد دینی تصوّر کی حیثیت

میں نہیں، بلکہ ایک شخصی و لاشخصی اُلوہیت کی حیثیت میں! اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ محاسبی تو ہمیں آسمانی ہدایت کے پُرپیچ رستے پر قدم بہ قدم چلاتے ہوئے منطقی طریقہ پر ذاتِ باری کے ایک علمی طور پر صحیح صوفیانہ تصوّر کی طرف لے جاتے ہیں، لیکن جنید کو ابتدا ہی سے ایک دوسرا مسئلہ درپیش ہوتا ہے۔ وہ سقطی، بسطامی، اور ذوالنون مصری کے سلسلہ سے تعلق رکھنے کی وجہ سے خدا کو فی الواقع ایک روحانی سوز و کرب، اور اشک آلود آنکھوں کے ساتھ تلاش کرتے ہیں اور نہیں چاہتے کہ اس جستجو میں عقل روح کی رہنمائی کرے۔ کیا فکر و نظر کے اس اختلاف میں ہم یہ نہیں دیکھ سکتے کہ محاسبی عربی النسل تھے اور عربی ماحول میں ان کی تعلیم ہوئی تھی ــــ اور حضرت جنید کی تلاشِ وجودِ مطلق میں ایرانی فکر و نظریہ اور ایرانی جنسیت کا عکس موجود تھا!

ای۔ جی۔ براؤن کہتا ہے: "ایران کے بایزید بسطامی، اور بغداد کے جنید (جو جامی کے نزدیک ایرانی نژاد ہیں) ــــ یہی وہ شیوخ ہیں جن کے یہاں ہمیں نظریۂ وحدت الوجود، دسویں صدی عیسوی کے آغاز میں، اپنی واضح شکل میں دکھائی دینے لگتا ہے۔ . . . . . غرض انھی لوگوں کے اندر جن کو عام صوفیہ اپنے اجلّہ اساتذہ میں شمار کرتے ہیں قدیم صوفیہ کے صبر و توکل کے ساتھ ایک نہایت راسخ قسم کی وحدت الوجودیت کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ تغیر دراصل ایک فطری امر ہے۔ اور وہ اس لیے کہ اس تصوّر سے لے کر کہ خدا تعالیٰ ہی ایک ایسا وجود ہے جس سے لَو لگائی جائے اور جس میں غور و فکر کیا جائے، اور انسان اُس بااختیار قوت کے آگے اسی طرح ایک آلہ ہے جس طرح کہ ایک لکھنے والے کے ہاتھ میں قلم۔ اور یہ کہ فقط روحانی زندگی ہی اہمیت کی حامل ہے ــــ اس تصوّر سے لے کر اس تصوّر تک کہ خدا ہی واحد حقیقت ہے اور یہ دنیائے مظاہر اُس وجودِ حقیقی کا ایک سایہ اور عکس ہے، بہت ہی تھوڑا سا فاصلہ ہے۔" . . . .

ایک اور جگہ براؤن کہتا ہے: "یقیناً یہ ایرانی نژاد صوفیہ ہی تھے جو تصوّف کے وحدت الوجودی پہلو کو اُبھارنے میں بہت دُور تک نکل گئے۔ تاہم ہمیں یہ ضرور ملحوظ رکھنا چاہیے کہ جیسا کہ تصوّف کی دوسری صورتوں سے نمایاں ہوتا ہے، صبر و توکل سے وحدت الوجودیت تک کا راستہ نہ زیادہ طویل ہے، نہ دشوار۔"

انسان یہ محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ توکل سے وحدت الوجودیت تک کا یہ فاصلہ اُس وقت کے عام عرب مسلمانوں کی حدِ ادراک سے ماورا اور ان کی دلچسپیوں سے بلند تر تھا۔ صحرا کے عربوں، اور ان کی شہروں میں بسنے والی اولاد کے لیے اُس شرعی و قانونی اسلام کو مان لینا جو ان کی مذہبی حس کو تسکین دیتا تھا، نہ صرف ایک قدرتی، بلکہ ناگزیر بات تھی۔ اسلام قبول کر لینے میں ان کے سامنے نہ شکوک و شبہات تھے، نہ سوالات، اور نہ قیاس آرائیاں! یہاں سے ہمیں یہ بھی پتا چلتا ہے کہ ایرانیوں، یونانیوں، اور اہلِ ہند کے نظریاتی مذہبی فلسفے ان کے لیے بالکل اجنبی اور غیر اہم چیز تھے۔ دوسرے مذاہب کے لوگوں میں اطاعتِ الٰہی اور خدا کی تلاش میں زندگی وقف کر دینے کی جائز اور صحیح مثال ان کے سامنے اگر کوئی تھی تو وہ مشرقی علاقوں کے عیسائی پادریوں کی تھی۔ اس لیے کوئی تعجب نہیں اگر عربی نژاد صوفیہ اپنے بعض مذہبی خیالات، اور موٹے اونی کپڑوں کے معاملے میں ان عیسائی پادریوں کے مرہونِ منت ہوں! لیکن ایرانی نژاد مسلمانوں کو مذہبی قیاس آرائیوں میں کافی دلچسپی تھی۔ اور ان کے اسلام کا تانا فلسفۂ الوہیت کے بانے کے ساتھ ہی بنا جاتا تھا۔

محاسبی نے عرب ہونے کی حیثیت میں عیسائیوں کے ساتھ اپنے تعلقات سے کافی اثر لیا۔ مارگریٹ سمتھ رقمطراز ہے:

"اس پر مزید یہ کہ ان کی تعلیم بظاہر عیسائی اور یہودی تعلیمات کے اثرات سے بالکل خالی نہیں تھی۔ بلکہ انھی تعلیمات سے وہ اپنے مقصد کے لیے مثالیں اور نمونے اخذ کرتے ہیں۔ اور ہو سکتا ہے کہ انھی کے اثر سے ان کے اندر یہ بات پیدا

ہوئی ہو کہ وہ ظاہری پاکیزگی سے زیادہ اخلاقی پاکیزگی کو ضروری اور لابدی قرار دیتے ہیں۔[25]

مارگولیوتھ محاسبی پر عہد نامۂ جدید کے اثرات کی بعض مثالیں بیان کرتا ہے۔ لیکن حضرت مجلبید پر ان اثرات کا کوئی نشان نہیں ملتا۔

محاسبی پر محدثین کے مکتبِ فکر کی جانب سے بہت حملے اور اعتراضات ہوتے۔ بیان کرتے ہیں کہ امام احمد ابن حنبل نے ان پر اس وجہ سے اعتراض کیا کہ انھوں نے معتزلہ کے عقائد کا باقاعدہ متکلمانہ رد کر کے انھیں غیر ضروری اہمیت دی تھی۔ ان کے نزدیک یہ مقصد تو اپنی جگہ نیک تھا لیکن غلط ذرائع کے استعمال کی وجہ سے فاسد ہو گیا تھا۔ اس لیے کہ ابن حنبل کی رائے میں اس قسم کے استدلال کے معنی گویا یہ تھے کہ علم کلام کی صحت کو تسلیم کر لیا جائے۔[26] ایک مشہور محدث ابن زرعہ سے جب محاسبی اور ان کی کتابوں کے بارے میں دریافت کیا گیا تو اس نے جواب دیا: "ان کتابوں سے ہوشیار رہنا۔ یہ بدعت سے بھری ہوئی اور گمراہ کن ہوتی ہیں۔"[27] مسیون کہتا ہے کہ محدثین کو سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ محاسبی نے 'علم' اور 'عقل' کے تصورات کے درمیان خواہ مخواہ کا امتیاز قائم کر دیا تھا۔ اور اسی طرح 'ایمان' اور 'معرفت' کے دو الگ الگ تصورات قائم کر دیتے تھے۔ دوسرے یہ کہ وہ لفظ کے مخلوق ہونے کا عقیدہ رکھتے تھے۔ اور مزید براں ان کی تعلیم یہ تھی کہ جنت میں صرف چند منتخب لوگ ہی ذاتِ باری تعالیٰ سے براہ راست ہمکلام ہونے کے لیے بلائے جائیں گے۔ نیز یہ کہ وہ اپنے ثبوت اور دلائل کا انتخاب ان کی 'اسناد' کی باقاعدہ صحت اور درستی کی بنا پر نہیں، بلکہ ان کے معنی و اہمیت، اور پڑھنے والے پر ان کے اخلاقی اثرات کی بنا پر کرتے تھے۔[28]

محاسبی کے ہمعصروں کا ان کے بارے میں یہ ردعمل بڑی اہمیت کا حامل ہے اور کچھ زیادہ وضاحت چاہتا ہے۔ دراصل امام احمد ابن حنبل کا یہ ایمان و یقین کہ سنت کے اندر ہی اسلام کی روح موجود ہے اس قدر پختہ اور کامل تھا کہ وہ

دینی معاملات میں خیال آرائی کرنے اور قیاس سے کام لینے کے جواز کو نہ صرف یہ کہ تسلیم نہیں کرتے تھے بلکہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ کسی بھی عقیدۂ دینی کے بارے میں بحث و بحث کو ممنوع قرار دینا اہلِ ایمان کا فرض ہے۔ ان کی نظروں میں محاسبی کا یہ رویہ اگرچہ ایک راسخ العقیدہ مسلمان ہی کا تھا لیکن وہ دین کے دائرے سے بہت کچھ ہٹ گئے تھے۔ اس لیے کہ وہ ایسے معاملات میں بحث و مناظرہ کیا کرتے تھے جن کے بارے میں بحث و مناظرہ کرنا اس وقت قطعاً درست نہیں تھا۔ ابن زرعہ کی مخالفت ایک سرگرم اور پُرجوش محدث کی سی ہے جس کے نزدیک ہر وہ عمل جو سنت کے طریقہ پر نہ ہو کوئی اہمیت و وقعت نہیں رکھتا۔ اور ناقابلِ اعتبار اور غلط روی کا سبب ہوتا ہے۔ مسیون نے محدثین کی جانب سے محاسبی کی مخالفت کا یہ جولب لباب بیان کیا ہے — اور یہ ملحوظ رہے کہ محدثین اس زمانہ کے مسلمانوں میں دینی اور سیاسی ہر اعتبار سے ممتاز اور ذی اثر و نفوذ سمجھے جاتے تھے — تو اس سے محتاط مسلمانوں کی طبقۂ صوفیہ سے مخالفت کی حقیقت عیاں ہوتی ہے۔

جب محاسبی 'علم' اور 'عقل' — اور 'منقول' اور 'معقول' کے درمیان فرق و امتیاز قائم کرتے ہیں تو گویا وہ ان ہتھیاروں کو اپناتے ہیں جو معتزلہ استعمال کرتے چلے آ رہے تھے۔ وہ جب 'ایمان' اور 'معرفت' کو دو الگ الگ چیزیں قرار دیتے ہیں تو ایک صوفی کے مقام پر ہوتے ہیں۔ لیکن قرآن کے الفاظ کو مخلوق قرار دے کر وہ گویا معتزلہ کے مقابل اپنے موقف کا تعین کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ قرآن کے الفاظ تو مخلوق اور فانی ہیں۔ لیکن اس کے معانی ازلی اور قدیم ہیں۔ اسی طرح آخرت کی زندگی میں ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ چند منتخب افراد کی براہِ راست گفتگو بھی ایک صوفیانہ دعویٰ ہے۔ حدیث کے معاملے میں انتخابیت Electicism کا جو طرزِ عمل وہ اختیار کرتے ہیں وہ ایک باضابطہ محدث کے نزدیک ایک پُرتصنع اور گھٹیا درجے کی چیز ہو سکتی ہے۔ القصہ یہ کہ محاسبی کے راسخ العقیدہ محدث معاصرین انھیں مشتبہ قرار دیتے تھے۔ زیادہ تر اس لیے کہ وہ ان میں سے نہیں تھے۔ دوسرے اس

لیے کہ ان کا مقام معتزلیوں ہی کی سطح پر ان کے مدمقابل تھا۔ اور تیسرے اس لیے کہ ان کے تصوف نے ان کی تمام تحریروں کو اس طرح رنگ دیا تھا کہ اسلام کے نقطۂ نظر سے ان میں بہت کچھ فاسد چیزیں در آئی تھیں۔

ابن حنبل محاسبی کی مخالفت اور عقوبت میں یہاں تک بڑھے کہ ان کی کتابوں کو ممنوع قرار دیا، اور خود ان کو بغداد سے کچھ عرصہ کے لیے نکل جانے پر مجبور کر دیا بعد ازاں امام کے متعدد پیروؤں کے تشدد کی وجہ سے وہ بغداد کے اندر عزلت نشینی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہو گئے۔ اور حالت یہاں تک پہنچی کہ جب ۲۴۳ھ میں ان کا انتقال ہوا ہے تو ان کے جنازے میں صرف چار آدمی تھے[۴۶]۔

ظاہر ہے کہ حضرت جنید کو محاسبی کے اس خاص طبعی رجحان کا علم تھا، اور وہ جانتے تھے کہ علم کلام جس نے حنبلیوں کی نظر میں ان کی کتابوں کو اس قدر مشتبہ قرار دے دیا تھا اس میں انھیں کس قدر انہماک تھا۔ اپنے طور پر حضرت جنید نے ہمیشہ علم کلام سے اپنا دامن بچائے رکھا، اور معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں وہ اپنے استاد اور ماموں سری سقطی کی نصیحت پر عمل پیرا رہے۔ اگرچہ جنید طبعاً عزلت پسند تھے لیکن عوامی احساس اور ردِ عمل کی صحیح قدر شناسی نے انھیں ایک بالکل محفوظ اور صحیح راستے پر لگا دیا تھا۔ ان کی 'احتیاط' کا اندازہ ان کے ایک جواب سے ہو سکتا ہے جو انہوں نے "عزلت نشینی" کے متعلق ایک سوال پر دیا تھا۔ انھوں نے کہا:

"امن و سلامتی تو صرف ان لوگوں کو نصیب ہو سکتی ہے جو سوچ سمجھ کر اس کی تلاش کرتے ہیں، جو اپنے آپ کو خواہ مخواہ مخالفت کی زد میں نہیں لے آتے، اور جو اپنے اندر ایسی چیزوں کے پیچھے پڑنے کی خواہش نہیں ابھرنے دیتے جو اسلام میں ممنوع ہیں[۴۷]۔"

محمد القصاب حضرت جُنید کے تیسرے استاد و مُرشد ابو جعفر محمد ابن علی القصاب کے متعلق ہمیں صرف چند باتیں ہی معلوم ہیں۔ حضرت جُنید خود انھیں اپنا اصل پیر و مُرشد بتاتے تھے، اور کہا کرتے تھے: "لوگ میرا تعلق زیادہ تر سری سقطی سے قائم کرتے ہیں۔ حالانکہ میرے اصل مُرشد محمد القصاب تھے[۴۸]۔" لیکن ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ حضرت جنید ہمیں قصاب کے متعلق اتنے واقعات اور اقوال نہیں بتاتے جتنا کہ وہ محاسبی کے متعلق بتاتے ہیں۔ خطیب نے حضرت جُنید کی زبانی قصاب کا ایک قول نقل کیا ہے۔ جنید بتاتے ہیں کہ ایک دفعہ ہمارے اُستاد و مُرشد ابو جعفر القصاب سے دریافت کیا گیا: "ایسا کیوں ہے کہ آپ کے حلقہ کے لوگ عام لوگوں سے بالکل الگ تھلگ ہو جاتے ہیں؟" انھوں نے جواب دیا: "اس کی تین وجوہات ہیں۔ اوّل یہ کہ خدا تعالیٰ خود یہ نہیں چاہتا کہ اس کے منتخب بندوں کے پاس بھی وہی چیز ہو جو عام لوگوں کو حاصل ہے۔ اگر وہ یہ چاہتا کہ اپنے خواص کو بھی وہی چیز مرحمت کرے جو عوام کے پاس موجود ہو تو پھر اسے عوام پر اپنا ایک خاص فضل کرنا پڑتا۔ دوسرے یہ کہ خدا یہ نہیں چاہتا کہ اس کے خاص بندوں کے نیک اعمال دوسرے لوگوں کے صفحات میں لکھے جائیں۔ وہ اگر یہ چاہتا تو انھیں عام لوگوں کی رفاقت میں رہنے دیتا۔ تیسرے یہ کہ وہ ایک ایسے لوگوں کا گروہ ہیں جن کا مقصود اور مطمح نظر صرف خدا تعالیٰ کی ذات ہے۔ اس لیے خدا اپنے سوا ہر دوسری چیز کو ان سے روک دیتا ہے اور انھیں صرف اپنے لیے ہی مخصوص رکھتا ہے[۴۹]۔"

اس مختصر اقتباس سے اندازہ ہوگا کہ قصاب کی روحانیت کی بلندی کا کیا عالم تھا۔ اور کس قدر عزلت کی زندگی وہ بسر کرتے تھے۔ یہ بات قرینِ قیاس ہے کہ حضرت جنید نے ان سے جو کچھ سیکھا وہ کوئی معمولی درجے کی چیز نہیں تھی۔ بلکہ وہ ایسے اسرار تھے جو صرف عارفوں کے لیے ہی مخصوص ہوتے ہیں۔ ابو جعفر القصاب نے ۲۷۵ھ میں وفات پائی۔

ابن الکربی حضرت جنید کا عراق کے ان علماء اور صوفیہ سے باقاعدہ تعلق قائم ہوا تھا جو بغداد میں رہتے تھے۔ جن عراقی شیوخ کے ساتھ

ان کا تعلق تھا، ان میں سے ابوجعفر الکرنبی البغدادی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس زمانے میں بغداد کے زاہد و مرتاض لوگوں کی اکثریت پر ان کا اثر تھا۔ بغداد میں وہ اپنے پیوند لگے کپڑوں کی وجہ سے بہت مشہور تھے کہتے ہیں کہ مرنے سے پہلے انھوں نے وصیت کی جس میں انھوں نے اپنا وہ خرقہ اپنے ایک دوست کو مرحمت فرمایا۔ اس دوست نے دیکھا کہ اس خرقہ میں اتنے پیوند لگے ہوئے تھے کہ صرف اس کی آستین کا وزن چھ سات سیر کے قریب تھا۔ اس خرقہ کے متعلق اور بھی بہت سی حکایات بیان کی گئی ہیں۔

ابن الکرنبی ابو عبداللہ البراثی کے شاگرد اور حضرت جنید کے قریبی استاد تھے جنید نے ان کے بہت سے اقوال اور حکایات بیان کی ہیں۔ ایک دفعہ حضرت جنید نے ابن الکرنبی سے پوچھا: "اس شخصیت کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے جو علم کی باتیں تو بہت کرتا ہے لیکن ان پر عمل نہیں کرتا؟" انھوں نے جواب دیا: "اور اگر وہ شخص آپ ہوں تو پھر؟ . . . . ہاں تو کہیے آپ کیا کہنا چاہتے ہیں؟ . . ."

ایک دن حضرت جنید نے ابن الکرنبی کو نقدی کا ایک بٹوا پیش کیا۔ جسے لینے سے انھوں نے انکار کر دیا۔ حضرت جنید نے کہا: "اگر آپ ضرورت نہ رکھتے ہوئے بھی اس بٹوے کو قبول کر لیں تو اس سے آپ کے ہاتھوں ایک مسلمان کی دلجوئی ہو جائے گی" اس پر انھوں نے بٹوا قبول کر لیا۔

حضرت جنید ہی بیان کرتے ہیں کہ جب ابن الکرنبی کی وفات کا وقت قریب آیا تو میں ان کے سرہانے بیٹھا آسمان کی طرف گھور کر دیکھ رہا تھا۔ ابن الکرنبی نے کہا: "بہت دُور دیکھ رہے ہو۔" اس پر میں نے اپنی نظریں نیچے زمین کی طرف کر لیں۔ ابن الکرنبی نے پھر وہی الفاظ دہرائے: "بہت دور دیکھ رہے ہو!" ـــ مترجم اس گفتگو کی توضیح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خدا ہم سے اتنا قریب ہے کہ اس کی طرف توجہ کرنے کے لیے نہ اوپر آسمان کی طرف دیکھنے کی ضرورت ہے، نہ نیچے زمین کی طرف!

جب بغداد کے صوفیہ زیر عتاب آئے تو ابن الکرنبی نے شہر چھوڑ دیا۔ اپنا پیوند لگا خرقہ پہنے، اور لمبی داڑھی لیے، جب وہ شہر سے چلے تو چہرے کی عجیب و غریب شکلیں بناتے، اور اپنے سر کو آگے پیچھے حرکت دیتے تھے تاکہ لوگ یہ سمجھیں کہ کوئی دیوانہ جا رہا ہے۔

ان حکایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن الکرنبی کی شخصیت اور عادات بہت کچھ شکیبانہ اور مرکزِ اعتدال سے ہٹی ہوئی تھیں لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ بہت سادہ، مخلص، اور دوست پرور تھے۔ ایک فقیرانہ عزلت نشینی میں ان کی زندگی ان کے دوستوں اور شاگردوں کے لیے یقیناً ایک نمونہ و مثال کا کام دیتی ہوگی۔ وہ اپنے مذہبی مجاہدہ و ریاض، اپنی خواہشات کی تسخیر، اور روح کے ایک صحیح عمل تطہیر کی بدولت ایک صوفی کی حیثیت سے نہایت ہی بلند مرتبہ پر فائز ہوئے۔ حضرت جنید ابن الکرنبی سے غالباً فکر و نظر میں اتنے متاثر نہ ہوئے جتنا کہ ان کے عملی تصوف، ان کی عادات اور ان کے طرزِ زندگی سے!

القنطری بغداد میں حضرت جنید کے دوسرے ساتھیوں میں ایک شیخ ابوبکر محمد ابن مسلم عبدالرحمٰن القنطری تھے۔ قنطری نے حضرت معروف کرخی اور بشر بن الحارث الحافی کی صحبت پائی تھی۔ اور بغداد میں اپنے تقویٰ اور درویشانہ زندگی کی بدولت مشہور تھے۔ حضرت جنید اکثر قنطری کے ہاں جایا کرتے اور وہاں کافی بحث و مباحثے مختلف مسائل پر چھڑا کرتے۔ ایک دن جب وہ دوپہر کے وقت ان کے یہاں گئے تو قنطری نے ان سے دریافت کیا: "کیا تمہیں اور کوئی کام نہیں کہ میرے یہاں ایسے وقت چلے آتے ہو؟" حضرت جنید نے جواب دیا: "اگر میرا آپ کے یہاں آنا کام کی تعریف میں نہیں آتا تو میں نہیں سمجھتا پھر دنیا میں کام کیا ہوتا ہے؟"

قنطری خلوت پسند اور کم گو آدمی تھے۔ وہ کافی نادار تھے۔ اور سفیان ثوری کا مجموعۂ احادیث ایک نہایت ہی قلیل معاوضہ پر نقل کر کے اپنی گذر بسر کا سامان

کرتے تھے۔۔۔ ۲۶۰ ہجری میں ان کا انتقال ہوا۔[94]

جیسا کہ اوپر بیان ہوا حضرت جنید اپنے وقت کے اکثر عراقی شیوخ سے ملے، جن میں ابو یعقوب الزیات، محمد السمین، اور حسن البزاز قابلِ ذکر ہیں بحث و مناظرہ میں ان کی آرا جنید نے بہت غور سے سُنیں، اور ان کے بہت سے خیالات کو انہوں نے خود بطور سند کے نقل کیا ہے۔

ابو حفص الحداد

حضرت جنید بغداد میں ایسے شیوخ سے بھی ملے جو عراقی نہیں تھے، بلکہ اس امّ البلاد میں سیاحوں کی حیثیت میں آتے تھے۔ ان ممتاز مہمانوں میں ایک ابو حفص عمر بن سلمی الحداد النیشاپوری، شیخ خراسان تھے، جو معتزلی تھے اور علم کلام پر متعدد کتابیں تصنیف کر چکے تھے۔ ان کی ایک کتاب "کتاب البارودت فی لکا نحو الادلّۃ" کا ذکر کرتے ہوئے ابن الندیم کہتا ہے کہ ابو علی الجبائی الخیاط اور الحارث الوراق نے اس کو رد کیا تھا۔[95] الخیاط نے اپنی کتاب "کتاب الانتصار" میں ابو حفص کو "رافضی" کا لقب دیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اس نے "قِدم الاثنین" (یعنی جوہر اور صفت دونوں کی ازلیت) کا نظریہ اختیار کیا جس کے معتزلہ قائل نہیں ہیں۔

مابعد الطبیعیاتی معاملات میں اس کم تر اختلافات کے علاوہ ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ابو حفص معتزلی ہونے کے ساتھ ساتھ صوفی بھی تھے۔ درحقیقت متعدد معتزلی حضرات، مثلاً ابو سعید الحصری الصوفی، ابو موسیٰ عیسیٰ ابن الہیثم الصوفی، ایسے تھے کہ جن کے پورے ناموں کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ وہ طبقۂ صوفیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے معتزلی ساتھی کہا کرتے تھے کہ ابتدا میں یہ لوگ اہلِ اعتزال میں تھے لیکن بعد میں ان کے خیالات فاسد ہو گئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابو حفص بھی انہی لوگوں میں شمار ہوتے تھے۔[96]

ابو حفص کے اساتذہ عبداللہ ابن مہدی الابیوردی اور علی النصر آبادی تھے۔ انھوں نے احمد ابن خضرویہ کی صحبت بھی پائی تھی۔[97]

حضرت جنید ابو حفص کی بہت قدر و منزلت کرتے اور ان کی بابت کہتے تھے کہ "وہ ان لوگوں میں سے تھے جو حقیقت الوہیت کے معانی سمجھتے تھے۔۔۔ ان سے بس مل کر ہی انسان مطمئن، شاد کام، اور مالا مال ہو جاتا تھا۔۔۔۔۔ وہ دل کی گہرائیوں سے گفتگو کرتے، اور ایک کامل و اکمل عالم تھے۔۔۔۔ خراسان کے شیوخ، اور اسی طرح ان کے تلامذہ بہت ہی بلند مرتبہ ہیں۔"[98]

جب ابو حفص بغداد گئے تو حضرت جنید کے یہاں مہمان ٹھہرے۔ جنید ان کے قیام کے متعلق حکایت کرتے ہیں کہ:- ابو حفص میرے مکان میں اپنے آٹھ دوستوں کے ہمراہ کوئی ایک سال کا عرصہ ٹھہرے رہے۔ ہر روز میں انھیں تازہ غذا، نئے کپڑے اور کچھ عطر مہیا کرتا۔ جب وہ جانے لگے تو میں نے پھر ان کے اور ان کے دوستوں کے لیے نئے کپڑے پیش کیے۔ الوداع کرتے وقت ابو حفص نے مجھ سے کہا: "جب آپ نیشاپور آئیں گے تو ہم آپ سے بہت شرافت اور فیاضی کے ساتھ پیش آئیں گے۔ جو کچھ آپ نے ہمارے لیے کیا وہ ایک خود عائد کردہ فرض تھا۔ اگر کبھی کچھ غربا آپ کے پاس آئیں تو ان کے بارے میں زیادہ فکر و تردد نہ کیا کریں اس لیے کہ جب آپ خود بھوک محسوس کریں گے تو انھیں بھی بھوک محسوس ہوگی۔ اور جب آپ سیر ہوں گے تو وہ لوگ بھی اپنے آپ کو سیر محسوس کریں گے۔ اور ان کی آپ کے یہاں آمد و رفت سے آپ کو کوئی پریشانی نہیں ہوگی۔"[99]

کہا جاتا ہے کہ ابو حفص کی مادری زبان چونکہ فارسی تھی اس لیے وہ عربی زبان ٹھیک طرح نہیں بول سکتے تھے۔ تاہم جب ان کی بغداد کے شیوخ سے — جن میں حضرت جنید بھی شامل تھے — مسجد شونیزی میں ملاقات ہوئی ہے تو اس موقع پر انھوں نے بہت شستہ عربی زبان میں گفتگو کی، یہاں تک کہ وہ لوگ فصاحتِ کلام میں ان کا مقابلہ کرنے سے بالکل مایوس ہو گئے۔ انھوں نے ابو حفص سے سوال کیا: "سخا کیا ہے؟" ابو حفص نے جواب دیا: "بہتر ہے آپ میں سے کوئی صاحب شروع کریں اور بتائیں کہ سخا کیا چیز ہے۔" حضرت جنید نے کہا: "میرے خیال میں

سخاوت یہ ہے کہ انسان اپنے اس فعل کو خود کبھی سخاوت نہ سمجھے، اور نہ کبھی اپنے آپ سے اس کا تذکرہ کرے" ابو حفص بولے "شیخ نے کیسی اچھی بات کہی ہے لیکن میری رائے میں سخاوت یہ ہے کہ دوسروں کے ساتھ ہمیشہ انصاف کیا جائے اور اپنے لیے کبھی انصاف نہ طلب کیا جائے" حضرت جنید نے اپنے مریدوں سے کہا: ابو حفص کی تعظیم کے لیے اٹھیے۔ یہ تو سخاوت کے معاملے میں حضرت آدم اور ان کی تمام اولاد سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں"۔

کہتے ہیں کہ ابو حفص بہت مالدار تھے۔ ان کا ریشمی لباس بہت بیش قیمت اور شاندار، اور ان کا مکان بہت خوبصورتی سے آراستہ ہوتا تھا۔ یہ چیز ایک ایسے ستھرے اور بلند پایہ ذوقِ تصوف کا پتہ دیتی ہے جس کی بنیاد راہبانہ زندگی پر نہیں، بلکہ زندگی کے معاملے میں ایک نرم اور اعتدال پسند رویّے پر ہے۔ اس معاملے میں ابو حفص کو بغدادی مدرسۂ تصوف کے اکثر شیوخ کے راہبانہ سلوک اور رویّے سے بہت اختلاف تھا۔ روحانی اور مادی دائروں میں اہلِ خراسان کے اس بلند معیار سے حضرت جنید بہت متاثر ہوئے۔

بعید نہیں کہ حضرت جنید نے پہلے تو دولتمند اور حساس صحابی سے حسنِ ذوق کی اقدار پہچاننا سیکھا ہو، پھر یہی سبق انھوں نے دوبارہ اس وقت سیکھا جب ابو حفص اور ان کے ساتھی ان کے یہاں ایک سال کا عرصہ ٹھہرے رہے۔ یہ لوگ مسلمان تھے، اہلِ علم و فضل تھے، علمی دنیا کو پیش آمدہ تمام مسائل سے پوری طرح آگاہ، اور تازہ ترین علم رکھنے والے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ جمال اور راحت سے جو کہ چند روزہ چیزیں ہیں، کیونکر لطف اندوز ہوا جا سکتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود انھوں نے روحانیت میں ایسا بلند مقام پایا تھا، اور توحید میں وہ کیفیت اپنے اندر پیدا کی تھی کہ حضرت جنید کے دل میں ان کے لیے احترام اور مدح و توصیف ہی کے جذبات پیدا ہوئے۔ یہ بات گویا واضح تھی کہ روحانی مدارج طے کرنے کے لیے

رہبانیت ہی واحد راستہ نہیں تھا۔ اور اپنے آپ کو ہر چیز سے محروم کرنے کا مسئلہ کھڑا کرنا ایک بے معنی سی بات تھی۔ ابو حفص کے متعلق جتنے واقعات منقول ہیں وہ اس امر کی تصدیق کرتے ہیں کہ انھیں عیش و تنعّم پسند تھا، اور وہ جسمانی راحتوں سے ضرور لطف اندوز ہوتے تھے۔ لیکن یہ چیزیں ان کے غور و فکر اور مراقبہ میں کسی قسم کا خلل پیدا نہیں کرتی تھیں۔ چنانچہ یہ بالکل قرینِ قیاس ہے کہ حضرت جنید نے یا تو از سرِ نو یہ نظریہ قبول کیا، یا اپنے اس سابق نظریہ میں اور زیادہ راسخ ہو گئے کہ ان کے لیے جو چیز زیادہ ضروری تھی وہ صوفیانہ خیالات و تصورات، اور صوفیانہ تجربہ ہی تھا۔ نہ کہ فقر و غنا کی بحث میں پڑنا۔ نیز خراسانی تصوف کے بلند معیار نے انھیں بے حد متاثر کیا۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ابو حفص ہی وہ اہم محرک ہوں جس کی وجہ سے حضرت جنید نے تصوف کے راہبانہ پہلو سے، جو انھیں ثانوی دکھائی دیتا تھا، کنارہ کشی اختیار کی اور پوری تندہی سے روحانی تجربے اور روحانی ارتقاء پر اپنی توجہ مرکوز کر دی۔ جس کی کافی تصدیق ان کی تحریروں سے ہوتی ہے۔

ابو حفص نے ۲۶۰ھ میں وفات پائی۔

یحییٰ ابن معاذ اور بایزید بسطامی ایک دوسرے ممتاز سیاح جو بغداد میں آئے اور جن سے حضرت جنید کی ملاقات ہوئی، ابو جعفر یحییٰ ابن معاذ ابن جعفر الرازی (متوفی ۲۵۸ھ) تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جب یحییٰ بغداد میں آئے تو صلحاء ان کے یہاں جمع ہوتے اور ان سے تبادلۂ خیالات کرتے تھے۔ ایسی ہی ایک نشست میں ایک دفعہ جنید اٹھ کر بولنے لگے تو یحییٰ نے ان سے مخاطب ہو کر کہا: "اے بھیڑ! چپ رہ۔ جب آدمی بول رہے ہوں تو تم کون ہوتے ہو بولنے والے"! معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جنید اس زمانے میں نسبتاً کم عمر تھے۔ اس لیے کہ انھی یحییٰ اور جنید کے درمیان ایک نہایت اہم قسم کی مراسلت کے کچھ نامکمل حصے آج بھی موجود ہیں۔ اگر یہ حصے اصلی اور حقیقی ہیں جیسا کہ ظاہر ہوتا ہے، تو غالب یہ ہے کہ یحییٰ کے بغداد آنے کے زمانے سے بہت بعد کی چیزیں ہیں۔

یعنی "معرفت" کے بارے میں اپنی تعلیمات کی وجہ سے مشہور تھے۔ اور مشہور صوفی طیفور ابن عیسیٰ ابن شروساں ابو یزید البسطامی (متوفی ۲۶۱ھ) سے ان کا ربط قائم تھا۔ حضرت جنید کی بایزید سے کبھی ملاقات نہ ہوئی۔ اور نہ ان کے درمیان کبھی مراسلت کی نوبت آئی۔ لیکن جنید ایک تو ان کی کتابوں کے ذریعے، دوسرے ان بہت سے دوستوں کی وساطت سے جو ان دونوں کے درمیان مشترک تھے (خصوصاً ابن معاذ) ان سے کافی متعارف ہو گئے تھے۔ حضرت جنید نے دراصل بایزید کے اقوال کی ایک شرح بھی لکھی ہے جس کے کچھ حصے اب تک محفوظ ہیں۔ یہ اقوال بہت ہی مبہم و مغلق زبان میں ادا کیے گئے ہیں۔ اس لیے ان کا سمجھنا بہت دشوار ہے۔ بایزید کے ان دفعتہً منہ سے نکالے ہوئے صوفیانہ اقوال کی جو شرح حضرت جنید نے لکھی ہے وہ عام طور پر موافقانہ نہیں ہے، بلکہ وہ انھیں ایسے وقتی اور زود اثر الفاظ کا مجموعہ قرار دیتے ہیں جن کی کوئی خاص قدر و قیمت نہیں ہے اگرچہ عقلی جانچ پرکھ میں حضرت جنید کو بایزید کی تحریروں کی قدر و قیمت اپنے صحیح مقام پر رکھنی پڑتی ہے۔ لیکن یہ چیز انھیں بایزید کی روحانیت کو پہچاننے اور ان کے صوفیانہ مرتبہ و مقام کو سمجھنے سے باز نہیں رکھتی۔ بایزید کے متعلق وہ کہتے ہیں "وہ ہم میں وہی مرتبہ رکھتے ہیں جو مرتبہ فرشتوں میں حضرت جبریل کا ہے"۔ دوسری طرف حضرت جنید کے مندرجہ ذیل جملے ان کی تنقیدی رائے کے آئینہ دار ہیں:

"بایزید نے اپنے علم توحید کے بعض پہلو بیان کیے ہیں، جن میں ایک ایسے قدیم اور ابتدائی قسم کے طریق فکر کی نشاندہی ہوتی ہے جو صرف مبتدیوں کے لیے ہی موزوں ہے"۔ نیز "ان کے بیانات ادھورے اور نامکمل ہوتے ہیں"۔

تصوف کی دنیا میں بایزید بسطامی کی ہر دلعزیزی میں ان کی وفات کے بعد بھی کوئی کمی نہ ہوئی۔ ان کے اس طرح کے اقوال کہ: "میرے اس لباس کے اندر سوائے خدا کے اور کوئی چیز نہیں"۔ آج بھی تصوف کی راہوں میں چلنے والے لوگ نقل کرتے ہیں۔ لیکن بایزید نے کوئی خاص اصول اور عقیدہ وضع نہ کیا، اور نہ کسی باقاعدہ صوفیانہ طریقے کی تشکیل کی۔ مستشرقین نے انھیں "وحدت

الوجود" کا قائل قرار دیا ہے۔ اور اگر ہم اس کا مطلب یہ سمجھیں کہ وہ دینی معاملات میں اپنے وجدان کو من جانب اللہ قرار دیتے تھے، اور اس وجدان کی بدولت وہ شعور و احساس کی اس دنیا کو خدائی وحدت کی شکل میں دیکھتے تھے، تو پھر ہم یہ کہنے پر مجبور رہیں گے کہ اپنی صوفیانہ فکر میں وہ اور جنید ایک دوسرے سے کوسوں دور تھے۔ بسطامی جب روحانی بلندی پر پہنچتے ہیں تو ان کے لیے یہ دنیا ہے فانی خدائی کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ لیکن حضرت جنید جب اپنی بلندیوں پر ہوتے ہیں تو اس دنیا کا وجود ہی ان کے لیے کالعدم ہو جاتا ہے۔ حضرت جنید نے ایک ایسی "ربوبیت" کے ساتھ اپنا صوفیانہ رشتہ جوڑا جو "وقت" کی قید سے، نیز دنیوی اور مادی تصورات کی جکڑبندیوں سے آزاد تھی، جس کے معاملے میں عقلی غور و فکر اور روحانیت کا کوئی دخل نہ تھا، اور وہ خود وصف و بیان سے اس قدر بالاتر تھی کہ اس کے ساتھ ربط تعلق بھی ناقابل بیان قرار پاتا تھا۔

یوسف بن الحسین

ایک اور ممتاز صوفی جو اس زمانے میں بغداد آئے اور جنہوں نے حضرت جنید کے ساتھ کچھ مراسلت بھی کی، ابو یعقوب یوسف ابن الحسین ابن علی الرازی تھے جو اپنے وقت میں رے و جبال کے شیخ تھے، اور ۳۰۴ھ میں وفات پائی۔ وہ ایک مشاق اور صاحب طرز انشا پرداز تھے۔ اور غیر معمولی وضاحت کے ساتھ لکھتے تھے۔ ان کا ایک مراسلہ خوش قسمتی سے حضرت جنید کے ایک مکتوب کے مسودے کے اندر محفوظ رہ گیا ہے۔ ادبی اعتبار سے یہ اس زمانہ کے صوفیانہ ادب کا ایک بہترین نمونہ ہے جو ہم تک پہنچا ہے۔ یہ مراسلہ جب حضرت جنید کو موصول ہوا تو بطور عربی نثر کے ایک عمدہ ٹکڑے کے اس کی خوبیوں کا اسی وقت اعتراف کیا گیا۔ اور حضرت جنید کے حلقہ تعارف میں کافی لوگوں نے اسے پڑھا۔ اور اس کی قدر شناسی کی۔ آج بھی جب ہم اسے پڑھتے ہیں تو عبدالحمید الکاتب اور ابن المقفع جیسے مشاہیر ادب کے معیار نثر کی یاد ہمارے ذہن میں تازہ ہو جاتی ہے۔ یوسف اگرچہ فارسی الاصل تھے لیکن انھوں نے اپنی تحریر میں رنگین اور مرصع طرز بیان اختیار نہ کیا۔ ان کی خوبی، اور ان کے کلام کا حسن دراصل

ان کے احساس و شعور کی وضاحت اور ان کے فہم کی صحت و سالمیت کی پیداوار ہیں۔ وہ اپنے الفاظ کو یہ موقع نہیں دیتے کہ ان کی فکر میں مخل ہو کر اثر انداز ہوں اور معاملۂ زیرِ بحث کو اپنی دھند میں لپیٹ دیں۔ بلکہ وہ مسئلہ کو پہلے اپنی عقل و فہم سے حل کرتے ہیں، اور پھر وہ جو کچھ کہنا چاہتے ہیں اسے شستگی اور سلیقہ کے ساتھ بیان کر دیتے ہیں۔ کوئی شک نہیں کہ یوسف ایک غیر معمولی ذہانت کے مالک تھے، اور تصوف کے معاملات میں انھوں نے غیر معمولی ادراک و شعور پایا تھا۔ وہ اس وقت کی شرعی اور فقہی شخصیت احمد بن حنبل کے ساتھ بھی اسی طرح سے نباہ کر لیتے تھے جس طرح کہ ذوالنون مصری کے ساتھ جنھیں صوفیانہ تجربے کے باب میں بہت کچھ القا ہوا کرتا تھا۔ اگر یوسف بن الحسین جیسی شخصیت حضرت جنید کو اتنا بلند مرتبہ قرار دے اور کہے کہ وہ "سید الحکماء و العارفین من اھل عصرہ" (اپنے زمانہ کے اہلِ حکمت و معرفت کے سردار تھے۔ تو یہ کسی طفیلی انسان کی مہمل اور لغو خوشامد قرار نہیں دی جا سکتی۔ بلکہ یہ حضرت جنید کے ایک اہلِ نظر اور مردم شناس معاصر کا ان کے جینیس اور روحانی مرتبہ کے بارے میں سچا اعتراف ہی سمجھا جائے گا۔

ابن الحسین ایک بڑے سیاح تھے۔ انھوں نے بہت سے ملکوں کا سفر کیا۔ عراق بھی گئے، جہاں وہ مشہور عراقی صوفی ابو سعید الخرازؒ سے ملے، اور ان سے دوستی قائم کی۔ اور غالباً حضرت جنید سے بھی ملے۔ شام بھی گئے، جہاں وہ ممتاز شامی صوفی احمد ابن الحواری سے ملے۔ مصر گئے، جہاں انھوں نے ذوالنون مصری کی صحبت کا فیض حاصل کیا۔ ذوالنون (متوفی ۲۴۵ھ) تصوف میں یوسف بن الحسین کے اصل رہنما تھے۔ یوسف برابر ذوالنون کے اقوال بیان کیا کرتے اور خراسان کے اندر ان کے خیالات پھیلانے میں انھوں نے بڑا کام کیا۔ ذوالنون بغداد تھوڑی سی مدت کے لیے آ گئے۔ لیکن ہمیں یہ پتہ نہیں چلتا کہ حضرت جنید کے ساتھ بھی ان کی ملاقات ہوئی یا نہیں۔ یہاں یہ امر ملحوظ رہنا چاہیے کہ حضرت جنید کے اقوال اور تحریروں میں ذوالنون مصری کا بہت ہی کم حوالہ ملتا ہے۔

حضرت جنید کے سفر

حضرت جنید بہت کم سفر کرتے۔ اور زیادہ تر بغداد میں ہی رہتے تھے۔ ایک مرتبہ حج کا سفر انھوں نے البتہ ضرور اختیار کیا۔ قشیری کے رسالہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے یہ حج اپنے آغازِ شباب میں کیا تھا۔ تاہم بغداد ان دنوں سیر و سیاحت، تجارت اور روحانی زندگی کا اہم مرکز بنا ہوا تھا اور اس طرح اپنے شہر کے اندر رہتے ہوئے بھی انھیں کئی ممتاز شخصیتوں سے ملنے کا موقع مل جاتا تھا۔

خلاصۂ باب

اس تفصیل سے معلوم ہو گا کہ حضرت جنید کے تعلقات و روابط مشاہیر صوفیہ اور دینی مفکرین کے ساتھ، جو نہ صرف عراق میں بلکہ دور دراز ممالک میں، ان کے ہمعصر تھے بہت وسیع اور متعدد تھے۔ اپنے گہرے اور ہمہ گیر علم، اور اپنی صفائی و شفافیِ فکر کی بدولت انھوں نے اس زمانہ کے متنوع افکار و تعلیمات کو اپنے اندر جذب کیا۔ پھر اپنی شخصیت کی تاثیر سے انھیں ایک خاص شکل عطا کی۔ اور ان کے اندر اپنے خیالات و تجربات کا اضافہ کر کے اپنا ایک مخصوص صوفیانہ طریقہ اور فلسفیانہ نظام قائم کیا۔ فرداً فرداً صوفیہ کے خیالات میں جو چیز بھی انھوں نے معقول اور محکم پائی اسے ایک خاص ترتیب سے اپنے نظام میں لا کر محفوظ کر لیا۔ بارٹین کی طرح ہم بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ: "انھوں نے تصوف کو اسلام کے رنگ میں رنگا، اور صوفیوں کے انفرادی خیالات کو جو بنظرِ اوّل اسلام کے تناظر کے اندر ایک عجیب و غریب چیز معلوم ہوتے تھے یکجا و مربوط کیا۔ انھوں نے عقلی اور اخلاقی زیادتیوں اور مبالغہ آمیزیوں کو اصل و جوہر سے دستکش ہوئے بغیر بہت کم کر دیا۔ انھوں نے گویا تصوف کے بہت سے پیارے ناموں کو ایک دوسرے میں مدغم کر کے انھیں ایک باقاعدہ دریا کی شکل دے دی۔ اور حقیقت میں تصوف کا رشتہ اسلام کی مروجہ روایات کے ساتھ جوڑا۔ اسی لیے انھیں بجا طور پر "شیخ الطریقت" کا لقب دیا جاتا ہے" اور ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انھی کے ذریعے تصوف اپنی حالتِ کمال کو پہنچا۔

ان سب باتوں کے پیش نظر حضرت جنید کو اسلام کے تمام ارباب حل و عقد نے تسلیم کیا اور ان کی مدح و توصیف کی ہے۔ چاہے وہ صوفیہ ہوں، یا تقلید پسند راسخ العقیدہ علماء۔ اور انھیں "عالم و محقق صوفی"، "سردار طائفہ" اور "طاؤس ربانیین" جیسے القاب سے یاد کیا ہے۔ حتیٰ کہ ابن تیمیہؒ اور ابن القیمؒ جیسے محدثین نے بھی، جو تصوف کے شدید مخالف تھے، حضرت جنید کے مرتبہ کو تسلیم کیا۔ ان کی "طریقت" کی قدر شناسی کی۔ اور ان کا ذکر بہت اچھے الفاظ میں کیا۔[۳۹]

۱؎ "رسالہ" (قشیری) ص ۸۱ ۲؎ "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۱۱۰

۳؎ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۹ ص ۱۹۲

۴؎ "تاریخ بغداد" (خطیب)، قشیری کے نزدیک ۲۵۷ھ میں (ص ۱۰)، ابن عساکر کے نزدیک ۲۵۱ھ (دیکھیے "تہذیب" ج ۶ ص ۷۹)

۵؎ "حلیۃ الاولیاء" (ابو نعیم) ج ۱۰ ص ۱۲۶

۶؎ "طبقات" (سُلمی) ص ۱۰ الف ۷؎ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۰

۸؎ "تہذیب" (ابن عساکر) ج ۶ ص ۷۷

۹؎ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۹ ص ۱۹۰

۱۰؎ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۰ ۱۱؎ "رسالہ" (قشیری) ص ۴۷

۱۳؎ "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۱۲۸

۱۳؎ "تہذیب" (ابن عساکر) ج ۶ ص ۷۹ ۱۴؎ "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۱۳۹

۱۵؎ "کتاب اللمع" (سراج) ص ۱۲ ۱۶؎ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۰۳

۱۷؎ "حلیۃ الاولیاء" (ابو نعیم)

۱۸؎ "النجوم الزاہرۃ" (ابن تغری بردی) ج ۲ ص ۱۶۷

۱۹؎ Journal of Royal Asiatic Society میں نکلسن
(رسالہ ۱۹۰۶، ص ۳۱۹)، نولدیکی کے نزدیک صابی اصل میں مانی عقیدے کے پیرو نہیں تھے بلکہ زیادہ تر عیسائی تھے۔

۲۰؎ "فہرست" (ابن الندیم) ص ۴۵۷

۲۱؎ Fore-runner and Rival of Christianity by Legge v:1, P305

۲۲؎ "الآثار الباقیۃ" (البیرونی) ص ۲۰۹ ۲۳؎ Der Islam. v:6, p:46

۲۴؎ The Book of the Holy Hierotheos ترجمہ F. S. Marsh

۲۵؎ "قوت القلوب" (مکی) ج ۴ ص ۶۱ ۲۶؎ ایضاً ج ۳ ص ۸۲

۲۷؎ "قوت القلوب" (مکی) ج ۲ ص ۸۲

۲۸؎ "حلیۃ الاولیاء" (ابو نعیم) ج ۸ ص ۳۶۶، نیز "رسالہ" (قشیری) میں یہ خواب سری سقطی کی زبانی بیان ہوا ہے۔

۲۹؎ "حلیۃ الاولیاء" (ابو نعیم) ج ۸ ص ۳۶۴

۳۰؎ کتاب "اسرار التوحید" ص ۱۸، ۳۸، نیز "رسالہ" (قشیری) ص ۱۳۴

۳۱؎ "منہاج السنۃ" (ابن تیمیہ) ج ۴ ص ۱۳۵

۳۲؎ "فہرست" (ابن الندیم) ص ۲۶۰ ۳۳؎ "شذرات الذہب" ج ۱ ص ۱۸۱

۳۴؎ "میزان" ج ۲ ص ۳۲۷

۳۵؎ ابن خلدون کہتا ہے: "یہاں تک کہ انھوں نے خرقہ پوشی کی سند بھی یہ نکالی ہے کہ حضرت علیؓ نے یہ خرقہ حسن بصری کو پہنایا تھا اور ان کو ہدایت کی تھی کہ اپنے بعد یہی طریقہ جاری رکھنا۔ چلتے چلتے یہ رسم حضرت جنید تک پہنچی — لیکن اس معاملہ کی صحیح حقیقت کسی کو معلوم نہیں۔" مقدمہ ج ۲ ص ۱۶۴

۳۶؎ المحاسبی ۱۶۵ھ کے لگ بھگ بصرہ میں پیدا ہوئے۔ وہ عرب تھے۔ بعد ازاں بغداد آئے اور یہیں قیام کیا۔

۳۷؎ "حلیۃ الاولیاء" (ابو نعیم) ج ۱۰ ص ۲۵۵۔

۳۸؎ "کتاب اللمع" (السراج) ص ۱۸۱ ۳۹؎ حلیۃ الاولیاء (ابو نعیم) ج ۱۰ ص ۲۵۶

۴۰ "رسالہ" (قشیری) ص ۵۱ -

۴۱ "نتائج الافکار" (عروسی) ج ۱ ص ۹۴

۴۲ "صفحات از کتاب اللمع" (السراج) ص ۶ -

۴۳ "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۱۸۲

۴۴ History of Persia (براؤن) ج ۱ ص ۴۲۷، ۴۲۸

۴۵ Early Mystics of Baghdad (مسٹر سمتھ) ص ۶
also Margoliouth in "Transactions of Third-International Congress for the History of Religion" 1, 292 f.

۴۶ "طبقات الشافعیۃ الکبریٰ" (سبکی) ج ۲ ص ۳۹ نیز "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۶، ص ۲۱۴ -

۴۷ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۸ ص ۲۱۳ -

۴۸ Handworterbuch des Islam ص ۵۴۱

۴۹ "وفیات الاعیان" (ابن خلکان) ج ۱ ص ۱۵۸

۵۰ "کتاب اللمع" (سراج) ص ۱۹۷ ۵۱ "تاریخ بغداد (خطیب) ج ۳ ص ۶۲

۵۲ "تاریخ بغداد (خطیب) ج ۳ ص ۶۲

۵۳ "تاریخ بغداد (خطیب) ج ۱۴ ص ۴۱۴ نیز "تلبیس ابلیس" ص ۱۹۱

۵۴ ایضاً، ج ۱۴ ص ۴۱۴

۵۵ ابوعبداللہ بن علی جعفر البزاقی، دیکھیے "حلیۃ الاولیاء" ج ۱۰ ص ۲۲۴

۵۶ "کتاب اللمع" ص ۱۴۹، ۲۱۰، ۱۸۸، "قوت القلوب" ج ۳ ص ۱۰۹، "احیاء العلوم" ج ۴ ص ۲۴۴ -

۵۷ "کتاب اللمع" ص ۱۸۲، "حلیۃ الاولیاء" ج ۱۰ ص ۲۲۴

۵۸ "کتاب اللمع" ص ۱۹۰، "حلیۃ الاولیاء" ج ۱۰ ص ۲۲۴ -

۵۹ "تاریخ بغداد" ج ۱۴ ص ۴۱۴، "کتاب اللمع" ص ۲۱۰

۶۰ "کتاب اللمع" ص ۲۱۰ ۶۱ "حلیۃ الاولیاء" (ابونعیم) ج ۱۰ ص ۳۰۵، ۳۰۹

۶۲ "حلیۃ الاولیاء" ج ۱۰، ص ۳۰۵، ۳۰۹ نیز "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۳ ص ۲۵۶

۶۳ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۳ ص ۲۵۶

۶۴ "فہرست" (ابن الندیم) ص ۱۱۹ الف

۶۵ "کتاب الانتصار" (خیاط) ص ۹۷، ۱۰۵ ۶۶ "فہرست" (ابن الندیم)

۶۷ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۱۲، ص ۲۲۰ -

۶۸ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۱۲، ص ۲۲۱

۶۹ "الانساب" (سمعانی) ص ۱۵۸ و ۷۰ "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۱۳۴

۷۱ "کتاب اللمع" (سراج) ص ۱۸۸

۷۲ "رسالہ" (قشیری) ص ۷) ۷۳ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۱۴، ص ۲۰۹
نیز "وفیات الاعیان" (ابن خلکان) ج ۲، ص ۲۹۶

۷۴ دیکھیے "رسائل جنید" اس کتاب کے آخر میں!

۷۵ "کتاب اللمع" (سراج) ص ۳۸۰ تا ۳۸۷

۷۶ "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۱۰۶

۷۷ "کتاب اللمع" (سراج) ص ۳۸۰ تا ۳۸۷

۷۸ دیکھیے اس کتاب کا آخری حصہ: رسائل جنید، ص

۷۹ "حلیۃ الاولیاء" (ابونعیم) ج ۱۰، ص ۲۴۰

۸۰ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۱۴، ص ۴۱۳ "طبقات الحنابلہ" (ابویعلیٰ) ص ۲۴۹

۸۱ "وفیات الاعیان" (ابن خلکان) ج ۱ ص ۱۲۶

۸۲ "کتاب اللمع" (سراج) ص ۲۰۷، لیکن ابن خلکان کہتے ہیں کہ انھوں نے تیس ۳۰ حج کیا جو بہت مشکوک نظر آتا ہے -

۸۳ "رسالہ" (قشیری) ص ۴۷)

۸۴

۸۵ "طبقات" (سُلمی) ص ۳۲

۸۶ "منہاج السنۃ" (ابن تیمیہ) ج ۳، ص ۸۵

" مدارج السالکین" (ابن القیم) ج ۷، ص ۱۳۷

باب ۳

بغداد کا مدرسۂ تصوف

بغداد کے مدرسۂ تصوف کے اولین مؤسّس سقطی اور محاسبی تھے۔ سقطی فارسی الاصل تھے، محاسبی عرب! لیکن دونوں سنی تھے، یعنی اسلام کی راسخ اور مروج روایت کے پیروکار! اور ہم بجا طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ جہاں سقطی توحید کے بارے میں اپنی جرأت مندانہ تحقیق کے پیشِ نظر اس مدرسہ کے ترقی پسند جزو کی نمائندگی کرتے تھے، وہاں محاسبی اپنے سوچے سمجھے ہوئے اعتدال اور عملی زندگی کے اخلاقی معاملات میں دلچسپی رکھنے کے باعث روایت پسند جزو کے نمائندہ تھے۔

مدرسہ کی اشاراتی خصوصیت

بغدادی مدرسہ تصوف کا اصل موضوع یقیناً "توحید" تھا۔ اور اس مدرسہ کے افراد اپنے معاصرین میں "ارباب التوحید" کے نام سے مشہور تھے۔ انھوں نے اس توحید کی معرفت کی تلاش میں بہت ہی خطرناک بلندیوں کو جالیا تھا۔ اس سلسلے میں انھوں نے اپنے خاص عقائد اور اصول وضع کیے، ان کا ایک نظام قائم کیا، اور مخفی طور پر ان کی تعلیم دینے لگے۔ اس رازداری کو قائم رکھنے کی خاطر وہ اپنے خیالات اور تعلیمات کا اظہار ایک ایسی اشاراتی زبان میں کرتے تھے جو خاص اس مقصد کے لیے وضع کی گئی تھی۔

کہتے ہیں کہ حضرت جُنید نے ان لوگوں کی تعداد جن کے ساتھ وہ تصوف کے موضوع پر گفتگو کرتے تھے صرف بیس تک محدود کی ہوئی تھی۔ درحقیقت انھیں اس بات کا احساس تھا کہ ان کی تعلیم بہت ہی رازدارانہ قسم کی ہے اور اگر یہ عام ہو جائے تو خطرناک ثابت ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ اس کے سمجھنے میں لوگوں

کا غلط فہمی میں مبتلا ہو جانا یقینی ہے۔ وہ جب اپنے کسی دوست کو خط لکھتے تو الفاظ کا انتخاب بہت احتیاط سے کرتے۔ ایسے ہی ایک خط میں وہ لکھتے ہیں: "تمھارے ساتھ تبادلۂ خیال میں مجھے یہ امر مانع تھا کہ میرا خط کہیں کسی ایسے شخص کے ہاتھ نہ لگ جائے جس کے پاس وہ علم ہی نہ ہو جو تمھارے پاس ہے۔ کچھ عرصہ ہوا میں نے اصفہان اپنے ایک دوست کو ایک خط لکھا۔ کسی نے اسے کھول لیا۔ لیکن اس کے سمجھنے میں اسے دشواری ہوئی۔ جس کا فی الواقع مجھے بہت افسوس ہوا۔ انسان کو ان لوگوں کے معاملے میں متحمل ہونا چاہیے، اور کوشش کرنی چاہیے کہ ان کے ساتھ جو بات کرے وہ ایسے انداز میں ہو کہ ان کی سمجھ میں آ سکے۔ خدا انھیں اپنی حفظ و امان میں رکھے ... تمھیں اپنی زبان کے معاملے میں محتاط رہنا چاہیے، اور اپنے ہمعصروں کو سمجھنا چاہیے۔ لوگوں کے ساتھ گفتگو کرتے ہوئے ہمیشہ وہی بات کہو جو وہ سمجھ سکتے ہوں، اور وہ بات حذف کر دو جو ان کی سمجھ میں نہیں آسکتی۔"

سراج نے اپنی تصنیف "کتاب اللُّمع" میں متعدد حکایتیں درج کی ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ اس زمانے کے صوفیہ حضرات کس طرح اپنی تعلیمات مخفی رکھنے کی کوشش کیا کرتے تھے۔ ایک جگہ وہ حکایت کرتے ہیں کہ "عمر بن عثمان المکی کے پاس کچھ تحریریں تھیں جن کے اندر خصوص و مخفی علم کی باتیں درج تھیں۔ لیکن یہ ان کے کسی شاگرد کے ہتھے چڑھ گئیں اور وہ انھیں لے کر چل دیا۔ جب عمر المکی کو اس کا پتا چلا تو انھوں نے کہا۔ مجھے ڈر ہے کہ اس نوجوان کے ہاتھ پاؤں اور سر قلم کر دیے جائیں گے کیونکہ یہی وہ رسائل ہیں جو کہ اس نوجوان نے چرائے۔ وہ الحسین الحلاج تھا جسے بعد میں اسی بنا پر قتل کیا گیا۔ اور اس طرح عمر المکی نے جو پیشین گوئی کی تھی وہ پوری ہوئی۔"

بعض صوفیہ یہاں تک کہتے ہیں کہ حلاج صرف اس وجہ سے قتل ہوا کہ اس نے صوفیہ کی مخفی تعلیمات عام لوگوں کو بتا دی تھیں۔ عطار کہتے ہیں "ایک بڑے صوفی نے بیان کیا کہ جس دن حلاج کو سُولی پر چڑھایا گیا میں نے وہ تمام رات سُولی کے نیچے بیٹھ کر عبادت میں گزار دی۔ جب پو پھٹنے لگی تو میرے کانوں نے ایک آواز سنی کہ

"ہم نے اس پر رازِ شاہاں عیاں کر دیا ہے"۔ (یعنی اس شخص نے یہ ساری تکلیف جو اٹھائی ہے وہ اسی سبب سے ہے)۔ یہی عطار شبلی سے روایت کرتے ہیں کہ "اس رات میں رات بھر عبادت کرتا رہا، اور صبح ہونے کے قریب مجھے اونگھ آگئی۔ خواب میں میں نے روزِ آخرت کا منظر دیکھا۔ خدائے عزوجل فرما رہے تھے: یہ اس لیے ہوا کہ اس نے ہمارا راز دوسروں پر افشا کر دیا"۔

ان واقعات سے ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اس زمانہ میں بغداد کے صوفیہ کس طرح اپنی تعلیمات کو بجا طور پر عوام الناس سے چھپانے کی کوشش کیا کرتے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ عام لوگوں میں ان کے سمجھنے کی استعداد نہیں ہے۔

صوفیہ کا خیال تھا کہ غیبیانہ مذہبی تجلیاں اپنے اندر ہمیشہ ایک راز کا عنصر رکھتی ہیں۔ اور یہ عنصر غیر تربیت یافتہ لوگوں پر کبھی ظاہر نہیں کرنا چاہیے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ "حقیقتِ الوہیت" کے راز کا افشا کرنا ایک بدعت اور مذموم حرکت ہے۔ بعضوں کا نظریہ یہ تھا کہ اگر حقیقتِ الوہیت کا راز افشا کر دیا جائے تو القاء والہام کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ القاء والہام کے اندر جو راز ہے وہ اگر فاش کر دیا جائے تو علم کا وجود باقی نہیں رہتا۔ اور اگر راز کے علم کھول دیئے جائیں تو علمِ طبیعی کا وجود بھی باقی نہیں رہے گا ——— یہ تمام حالات بتلاتے ہیں کہ صوفیہ اپنے مخفی اور رازدارانہ علم کی نوعیت سے بخوبی آگاہ تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ اس علم کے ظاہر طور پر بدعتی اور خلافِ شرع نظر آنے کے باعث راسخ العقیدہ لوگوں کو اس کی تعلیم دینا بے حد دشوار ہے

وہ خاص فضا اور ماحول جس میں یہ اہلِ فکر رہا کرتے تھے اس کا اندازہ حضرت جنید کے اس شعور و احساس سے ہوتا ہے کہ مقامِ الوہیت کی معرفت اس قدر وسیع و ارفع ہے کہ خود انھیں اور ان کے افرادِ حلقہ کو اس میں سے بہت تھوڑا حصہ ملا۔ اور اس قلیل حصے میں سے بھی وہ بہت ہی تھوڑی مقدار کسی اور کو دے سکتے یا سمجھا سکتے تھے۔ ان کی باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ گزشتہ نسل سے چل کر خود ان کے اپنے

زمانے تک پہنچتے پہنچتے بھی اس علم کے اندر کافی زوال سا آگیا تھا۔ ایک جگہ فرماتے ہیں "وہ بساطِ علم جس کا اب ہم ذکر کرتے ہیں وہ بیس سال ہوئے لپیٹی جا چکی ہے۔ ہم تو اس وقت محض اس علم کے حواشی کی باتیں کرتے ہیں"۔ ایک اور جگہ کہتے ہیں: "میں نے برسوں بعض لوگوں کے ساتھ ایسے علم کے بارے میں بحث اور تبادلۂ خیال کیا ہے جو میں پہلے بالکل نہیں سمجھتا تھا اور اس سے کلیتہً نا آشنا تھا۔ میں نے اس علم کی تحصیل میں کبھی اپنے طبعی رجحان کی مخالفت نہیں کی۔ اور یہ بھی صحیح ہے کہ میں نے ایسے علم کو اچھی طرح سمجھے اور جانے بغیر بھی قبول نہیں کیا۔ اور نہ اس پر بلا سوچے سمجھے فریفتہ ہوا ہوں"۔ آگے جا کر پھر کہتے ہیں: "گئے زمانے میں ہم لوگ جمع ہو کر باہم اس متنوع اور متعدد پہلو علم کی بابت گفتگو کیا کرتے تھے لیکن آج کل یہ حالت ہے کہ نہ کوئی اس کی پروا کرتا ہے، اور نہ مجھ سے کوئی اس بارے میں سوال کرتا ہے"۔

ان اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ جنید اپنے اخیر زمانے میں یہ محسوس کرتے تھے کہ ان کے شباب کے دور اقتادہ ایام میں تصوف زیادہ عروج پر تھا اور لوگ اس کی طرف زیادہ اخلاص اور سنجیدگی کے ساتھ مائل ہوتے تھے۔ اور یہ کہ جن لوگوں کی صحبت میں وہ اپنے ایامِ شباب میں رہے تھے ان پر زیادہ معرفت القاء ہوئی تھی۔ ایامِ پیری میں ایسا لگتا ہے کہ وہ کچھ مایوس اور آزردہ خاطر ہو گئے تھے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ وہ متعدد ناخوشگوار تجربات سے گزرے تھے۔ دوسرے وہ اپنے آپ کو تنہا اور الگ تھلگ محسوس کرتے تھے۔

بغدادی مدرسۂ تصوف پر حملے اور اعتراضات

حضرت جنید کی زندگی کے آخری حصے میں بغدادی مدرسۂ تصوف کافی مصائب سے دوچار ہوا۔ صوفیہ پر یہ عام الزام لگایا جاتا تھا کہ وہ ملحد، کافر، اور آواگون کے ماننے والے ہیں۔ اور اس مدرسہ کا ہر فرد بشمول حضرت جنید کھلے بندوں بدعتی قرار دیا جاتا تھا۔ سراج بیان کرتے ہیں کہ اگرچہ حضرت جنید کو بہت سی چیزوں کا بہت گہرا علم تھا، اور باوجود اس کے

کہ انھیں ایک بلند مرتبہ دینی بزرگ سمجھا جاتا تھا اور اس اعتبار سے وہ بہت محترم تھے، اور ساتھ ہی ذہنی مرتبہ کے لحاظ سے بھی وہ اتنے ہی باعظمت سمجھے جاتے تھے نیز انھوں نے مذہبی عبادات کی پابندی تمام عمر جاری رکھی۔ ان تمام چیزوں کے باوجود لوگوں نے ان کے خلاف یہ گواہی دی کہ وہ کافر ہیں۔[9]

بہت سے مؤرخین نے بغداد کے مدرسۂ تصوف کی داستانِ مظالم بیان کی ہے۔ کہتے ہیں کہ غلام الخلیل نامی ایک شخص نے خلیفہ الموفق کے دربار میں صوفیہ کے خلاف مقدمہ دائر کیا۔ حضرت جنید نے تو اپنے آپ کو مشغلہ کے اعتبار سے محض ایک فقیہ بتایا اور اس طرح عدالت کی حاضری سے بچ گئے، دوسرے صوفیہ کو عدالت میں لے جایا گیا۔ ان پر الزام یہ تھا کہ یہ لوگ عشقِ الٰہی کے مسئلہ پر بحث و مباحثہ کیا کرتے ہیں، حالانکہ غلام الخلیل کے عقیدے کے مطابق خدا اور بندے کے درمیان کسی قسم کا عشق ممکن نہیں۔ اور خدا تعالیٰ کے بارے میں عشق کا لفظ استعمال کرنا ایک صریح بدعت تھی۔ غلام الخلیل کے نزدیک عشق صرف مخلوق کی ہی صفت ہو سکتی ہے، نہ کہ خالق کی۔ اور کوئی بھی یہ کہنے کا مجاز نہیں تھا کہ "مجھے خدا سے عشق ہے، اور خدا تعالیٰ کو مجھ سے۔"[10]

اس کے برعکس جنید، نوری، ابوسعید، اور دوسرے اہلِ تصوف یہ کہتے تھے کہ خدا اور انسان کے درمیان محبت کا تعلق قائم ہو سکتا ہے۔ قشیری نے محبتِ الٰہی کا مفہوم ان الفاظ میں بیان کیا: "محبت ایک ایسی حالت ہے جو انسان اپنے دل میں محسوس کرتا ہے، یہ اتنی مخفی اور مبہم ہوتی ہے کہ الفاظ اس کے متحمل نہیں ہو سکتے۔ یہ مخفی روحانی حالت ایک عابد کو خدا تعالیٰ کی عظمت کے پہچاننے میں مدد دیتی ہے۔ اس کے اندر سے بڑھ کر یہ آرزو پیدا کرتی ہے کہ وہ خدا تعالیٰ کی رضا حاصل کرے، اس میں وہ شوق اور وابستگی پیدا کرتی ہے کہ وہ ایک پل کے لیے بھی خدا کے ذکر و خیال سے غافل ہونا برداشت نہیں کر سکتا۔ وہ خدا کے بغیر کہیں چین نہیں پاتا۔ اور اپنے معبودِ حقیقی کے مسلسل اور پیہم ذکر

میں اسے ایک قلبی آرام و سکون ملنے لگتا ہے۔ تاہم انسان اور خالق کے درمیان اس رشتۂ محبت کے اندر جسمانی جذب و کشش اور وصل و حصول کی قسم کی کوئی چیز نہیں ہوتی۔ اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے اس لیے کہ وہ حقیقی معنوں میں بے پایاں وجود اتنا ارفع اور مقدس ہے کہ نہ اُس تک پہنچا جا سکتا ہے، نہ اسے حاصل کیا جا سکتا، اور نہ اس کا احاطہ کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ زیادہ قرینِ صحت بات یہ ہے کہ محبتِ الٰہی کی معرفت رکھنے والے شخص کی تعریف یوں کی جائے کہ وہ اپنے محبوبِ حقیقی کے عشق میں پوری طرح کھویا ہوا اور مغلوب ہوتا ہے بجائے اس کے کہ اُس کے اور خدا کے تعلق کے بارے میں کسی قسم کے وصل و حصول کا حوالہ دیا جائے۔ اور اس تعلق کے بارے میں اگر صرف اتنا ہی کہا جائے کہ عاشق اپنے محبوب کے وصال میں گم ہے تو یہ زیادہ مناسب ہوگا بہ نسبت اس کے کہ عاشق و معشوق کے یکجا اور باہم دگر متصل ہونے کی باتیں کی جائیں۔[11] ——— لیکن خدا اور انسان کے درمیان یہ رشتۂ محبت اس وقت تک ایک عام اور مسلّم عقیدہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ "مجھے خدا سے عشق ہے اور خدا کو مجھ سے" کے جملے نے خدا جانے کتنے ہی تقلید پسند دماغوں کے لیے فتنہ کا سامان بہم پہنچایا ہوگا۔[12]

جنید صوفیہ پر جو الزام دھرا گیا اس کی بنیاد یہی تھی۔ سراج نے دوسرے الزامات کا بھی ذکر کیا ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ صوفیوں کے متعلق کہا جاتا کہ وہ توہم پرستانہ اور وحدت الوجودی نظریات کا پرچار کرتے ہیں۔ اسی بنا پر نوری، ابوحمزہ رقام، شہام، اور سمنون کے خلاف ایک مقدمہ بھی دائر کیا گیا۔ سراج کا بیان ہے کہ حضرت جنید کا ایک دوست جس کا نام سمنون تھا "عاشق" کے لقب سے مشہور ہوا۔ وہ بہت حسین و جمیل تھا اور بڑے دل لبھانے والے انداز میں بات کرتا تھا۔ کہتے ہیں کہ سمنون کی ایک مریدنی کو اپنے اس خوبصورت پیر سے عشق ہو گیا۔ جب اسے پتہ چلا کہ یہ عورت اس پر عاشق ہے تو انھوں نے اپنے حلقہ سے نکال باہر کیا۔ یہ عورت جنید کے پاس گئی اور اس سے دریافت کیا: "تمھارا اس شخص کے

بارے میں کیا خیال ہے جسے میں نے خدا تک پہنچنے کا ذریعہ بنایا تھا۔ لیکن دیکھنے والوں کی نظر میں خدا تو غائب ہو گیا، صرف انسان ہی انسان سامنے رہ گیا" جنید اس عورت کی بات کا مطلب سمجھ گئے تھے۔ لیکن انہوں نے جواب نہ دیا۔ یہ عورت دراصل سمنون سے شادی کرنا چاہتی تھی لیکن جب اس نے اسے بڑے غرور اور بے نیازی کے ساتھ اپنے حلقے سے باہر نکال دیا تو یہ اس کے حریف غلام الخلیل کے پاس گئی اور جا کر کہنے لگی کہ وہ فلاں فلاں لوگوں کے حلقۂ ارادت میں شامل ہوئی تھی لیکن ان لوگوں نے اس کے ساتھ اچھا سلوک نہ کیا غلام الخلیل نے یہ اور کچھ دوسری شکایتیں لے کر ان صوفیہ کے خلاف خلیفہ کی عدالت میں مقدمہ دائر کر دیا۔[۱۳]

اس الزام میں اصل چیز معلوم ہوتا ہے "محبت" اور "شوق" کی اصطلاحات تھیں جن کی متعدد طریقوں پر تفسیر ہو سکتی ہے اور ایسا لگتا ہے کہ بغداد کے مدرسۂ تصوف کے خلاف اس الزام تراشی نے ان کی تعلیمات کے خلاف علمی اعتراضات کو ان کے سلوک و طریقت کے بارے میں کیے جانے والے اعتراضات کے ساتھ گڈمڈ کر دیا۔

قاضی بغداد نے صوفیہ کا یہ مقدمہ خلیفہ کو بحیثیت اس کے سپریم جج ہونے کے منتقل کر دیا۔ خلیفہ الموفق نے غالباً یہ دیکھ کر کہ ان کے خلاف کافی شہادت موجود نہیں تھی، صوفیوں کو بری کرنے کا فیصلہ صادر کیا۔ اغلب یہ ہے کہ اس نے اپنے ملکی اور حکومتی مصالح کے پیش نظر ہی یہ فیصلہ کیا۔ نہ کہ اس وجہ سے کہ ۔۔ جیسا کہ بعض صوفی مصنفین ظاہر کرتے ہیں ۔۔ اسے مدرسۂ تصوف کی تعلیمات کے ساتھ کوئی خصوصی ہمدردی ہو گئی تھی۔ اس حکمران کے متعلق ہمیں جو کچھ معلوم ہے وہ اتنا ہی ہے کہ اس نے اپنے آپ کو ایک حقیقت پسند سیاستدان اور ایک عملی آدمی ثابت کیا تھا۔

صوفی حضرات اگرچہ اس مقدمے میں بری کر دیے گئے تھے اور کوئی جسمانی گزند

انہیں نہیں پہنچا تھا، تاہم یہ مقدمہ بازی جس کے پیچھے رائے عامہ کے ایک حصے کی تائید بھی موجود تھی، بغداد کے مدرسۂ تصوف کے لیے ایک نہایت ہی ناخوش آئند چیز ثابت ہوئی۔ اس مدرسہ کے بہت سے شیوخ عام زندگی سے اور بھی زیادہ کنارہ کش ہو گئے۔ اور زیادہ خاموش اور محتاط رہنے لگے۔[۱۴]

حضرت جنید کی روح پر ان واقعات نے ضرور اپنا اثر چھوڑا۔ اور ان کی آئندہ زندگی پر ایک سایہ کی سی کیفیت پیدا کر دی ۔۔ ان کے لیے یہ ایک ایسا تجربہ تھا جس نے انھیں اور زیادہ عزلت نشین کر دیا۔

انھی حالات میں، اور اس عدالتی تحقیقات اور اس کی وسیع تر اجتماعی اہمیت کے زیر اثر حضرت جنید نے اپنی تعلیمات کو قرآن اور سنت کے مطابق ڈھالنا شروع کیا۔ انھوں نے غالباً یہ محسوس کیا کہ عوام الناس کی بھلائی اسی میں ہے کہ صوفی مفکرین کی انفرادی آزاد خیالیوں اور بے مہار باتوں پر کچھ روک لگائی جائے۔ چنانچہ انھوں نے مذہبی جوش و خروش کے ان "طوفان خیز پہاڑی نالوں" کو فائدہ مند اور نفع رساں دریاؤں اور ندیوں کی صورت میں تبدیل کیا، جن کے اندر عقل و فہم رکھنے والوں اور سادہ دل لوگوں دونوں کی بھلائی تھی۔ تاکہ وہ منہ زور دھارے مسلم عقائد و تعلیمات کو اپنی جگہ سے ہلا کر ان کی ترتیب الٹ پلٹ نہ کر دیں۔

بغدادی مدرسۂ تصوف کے رجال

حضرت جنید کے رفقاء

النوری

بغداد کے مدرسۂ تصوف سے اس وقت کافی ممتاز شخصیتیں وابستہ تھیں، جو یا تو حضرت جنید کے احباب و رفقاء تھے، یا ان کے تلامذہ؛ ان کے احباب و رفقاء میں ہمارے سامنے سب سے پہلے ابوالحسین احمد ابن محمد النوری کا نام آتا ہے۔ نوری کا خاندان دراصل خراسانی تھا۔ لیکن وہ خود بغداد

میں پیدا ہوئے اور یہیں تربیت پائی۔ جنید کی طرح یہ بھی حضرت سقطی کے شاگرد تھے۔ اور مسلکِ تصوف سے متعلق تمام معاملات میں یہ اور جنید باہم متفق تھے[۱۶]۔ دونوں میں بہت گہری دوستی تھی۔ اور جنید نوری کی بے حد قدر کیا کرتے تھے۔

ان کا نام نوری اس طرح پڑا کہ جب وہ کسی تاریک کمرے میں بات کرتے تو یوں لگتا گویا وہ پورا کمرہ ان کی روحانیت اور ان کے قول کی سچائی کے نور سے جگمگا اٹھا ہے[۱۷]۔ نوری اپنے وجدان ہی سے اپنے مریدوں کے باطنی احوال جانچ لیا کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت جنید نے ان کے متعلق بتایا کہ "ابوالحسین لوگوں کے دلوں کی بات جانتا ہے[۱۸]"۔ نوری ایثارِ نفس اور نفیِ ذات پر بہت زور دیتے تھے جس پر عمل کرنا ایک عام ذی علم آدمی کے لیے بہت دشوار تھا لیکن جو ایک صوفی کے مقام کے لیے ضروری اور لازمی چیز تھی۔ نوری میں حضرت جنید کی سی احتیاط بالکل نہیں تھی۔ اسی لیے انھیں حکام کے ہاتھوں بھی سزا ملی اور لوگوں کی سختیاں بھی انھیں برداشت کرنی پڑیں۔ انھوں نے اپنی بریت کے فوراً بعد ۲۹۵ھ میں انتقال کیا۔ روایت ہے کہ حضرت جنید نے ان کے بعد ایک دفعہ کہا: "نوری کی موت کے بعد کسی شخص نے بھی حقیقتِ لازم کے متعلق گفتگو نہیں کی[۱۹]"۔ جب جنید خود وفات پانے لگے تو وصیت کی کہ انھیں نوری کے پہلو میں دفن کیا جائے۔ لیکن ان کی یہ وصیت پوری نہ کی گئی[۲۰]۔

ابوسعید الخراز

حضرت جنید کے ایک اور دوست ابوسعید احمد ابن عیسیٰ الخراز تھے۔ جن کا اس وقت بغداد کے سربرآوردہ صوفیوں میں شمار ہوتا تھا۔ یہ بھی حضرت سقطی کے تلمیذ تھے۔ اور ان قدیم صوفیہ میں تھے، جنھوں نے تصنیف و تالیف کا کام کیا[۲۱]۔ کہتے ہیں کہ مسئلہ بقا و فنا سب سے پہلے انھوں نے سمجھایا۔ وہ نفس کشی اور ریاضت پر سختی سے کاربند تھے۔ حضرت جنید نے ایک دفعہ ایک مجلس میں یہ اندیشہ ظاہر کیا کہ اگر خدا ہم سے اسی عمل کا تقاضا کرتا جو خراز کیا کرتے ہیں تو ہم اس عمل کی کوشش میں ہی تباہ ہو جاتے۔ حاضرین میں سے کسی نے پوچھا "وہ کیا عمل ہے جس پر حضرت خراز کاربند ہیں؟" حضرت جنید نے جواب دیا: "وہ اپنی گمنڈی پر سالہا سال بیٹھے کام کرتے ہیں، لیکن کیا مجال کہ کسی تانے اور بانے کے درمیان خدا کا نام لینا انھیں بھول جائے[۲۲]"۔ خراز نے ۲۷۷ھ میں وفات پائی۔

ابن عطاء الآدمی

ابوالعباس احمد بن محمد ابن سہل ابن عطاء الآدمی حضرت جنید کے ایک اور ہمنشین تھے۔ دونوں میں بے حد گہرا اور قلبی یارانہ تھا۔ اور ایک ہی روحانی سطح پر ایک دوسرے سے ملتے تھے لیکن آخرکار ان کے درمیان کسی معاملے میں اختلافِ رائے ہو گیا اور وہ علیحدہ ہو کر ایک دوسرے کے مدمقابل ٹھہرے۔ اختلاف دراصل فقر و غنا کے مسئلہ پر پیدا ہوا[۲۳]۔ ابن عطاء کی رائے میں وہ اہلِ ثروت فائق تھے جو خدا تعالیٰ کے انعامات پر اس کا شکر ادا کرتے تھے۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ قیامت کے روز خدا تعالیٰ انھیں بلا کر ان سے کہے گا کہ وہ یہ حساب دیں کہ انھوں نے اپنی دولت کو کس طرح خرچ کیا تھا۔ جب وہ یہ حساب دیں گے تو بغیر کسی درمیانی واسطے کے اس ذاتِ اقدس کا حکم بھی سنیں گے، جو ایک ملامت کی شکل میں ہو گا۔ اور ملامت ہمیشہ ایک محبوب کی طرف سے عاشق کو کی جاتی ہے — اس کے برعکس حضرت جنید کے خیال میں اہلِ فقر کا مرتبہ اونچا تھا۔ اور وہ ابن عطاء کی دلیل کا جواب یہ دیتے تھے کہ اگر وہ اہلِ ثروت کو حساب پیش کرنے کے لیے کہے گا تو غرباء کو بھی بلا کر کہے گا کہ ان لوگوں کو معاف کر دیں۔ اور معافی کے لیے بلایا جانا حساب پیش کرنے کے لیے بلائے جانے سے کہیں بہتر ہے[۲۴]۔ بہرحال یہ سوال ان دوستوں کے درمیان جلوت و خلوت دونوں حالتوں میں مابہ النزاع بنا رہا۔ اور بالآخر ان کی جدائی کا باعث بنا[۲۵]۔ ابن عطاء نے ۳۰۹ھ میں وفات پائی۔

حضرت جنید کے ایک دوسرے قریبی دوست ابومحمد رویم بن احمد

رُوَیم تھے، جو ایک بڑے فاضل اور قرآن کی تلاوت و تفسیر میں پختہ کار تھے۔ انھوں نے تصوف پر متعدد کتابیں لکھیں جن کا اکثر حوالہ دیا جاتا ہے لیکن وہ اصل کتابیں محفوظ نہیں رہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد کے سالوں میں حضرت جنید رُوَیم سے علیحدہ ہو گئے تھے۔ اس لیے کہ آخری ایام میں رُوَیم نے اُمراء کی طرفداری اختیار کر لی تھی۔ خلیفہ کے بہت معتمد ہو گئے تھے اور اس سلسلے میں بغداد کی عدالت کے قاضی بھی مقرر ہوئے تھے۔ لوگوں نے حضرت جنید کو ان دنوں یہ کہتے ہوئے سُنا: ہم ایسے سالکینِ راہِ طریقت ہیں جو اتفاقاً اور شاذونادر ہی معاملاتِ دنیا میں مشغول ہوتے ہیں۔ اور رُوَیم ایسے شخص ہیں جو دنیا کے معاملات ہی میں مشغول رہتے ہیں۔ اور ساتھ ہی تعلق باللہ بھی قائم رکھتے ہیں۔" رُوَیم نے ۳۰۳ھ میں وفات پائی۔

ان صوفیہ کے علاوہ حضرت جنید کے چند دوسرے ممتاز احباب بھی تھے جن کی وجہ سے بغداد کے مدرسۂ تصوف کی اتنی شہرت اور رونق تھی۔ اُن کے حالات مختصراً حسبِ ذیل ہیں:

ابو حمزہ محمد ابن ابراہیم البغدادی: یہ حضرت سقطی کے حلقۂ ارشاد کے ایک فرد، اور بغداد کے ایک سربرآوردہ صوفی تھے۔ ان کے متعلق مشہور ہے کہ صوفیہ میں سے انھی نے سب سے پہلے عوام سے خطاب کیا۔ انھوں نے ۲۶۹ھ میں وفات پائی۔

ابو عبداللہ عمر بن عثمان المکی: جو بغداد کے اشراف میں سے تھے۔ جب انھوں نے قاضی کا منصب قبول کیا تو جنید اُن سے بھی علیحدہ ہو گئے۔ جنید سے پہلے مکی ہی حلاج کے اُستاد تھے۔ انھوں نے ۲۹۷ھ میں انتقال کیا۔

ابو الحسن محمد ابن اسماعیل زہیر النساج: یہ ایک اونچے پایہ کے شیخ اور حضرت سقطی کے شاگرد تھے۔ جنید نساج کی بہت قدر کرتے۔ اور ان کے متعلق کہا کرتے تھے: "وہ ہم میں سے بہترین ہیں۔" شبلی اور خواص دونوں

نساج ہی کے حلقہ کے زیر اثر تصوف کی طرف مائل ہوئے۔ نساج نے ایک بار شبلی کو جنید کے پاس، ان کے احترام کے اظہار کی غرض سے بھیجا۔ نساج نے کافی طویل عمر پائی۔ اور غالباً جنید کے بعد بھی بہت سال زندہ رہے۔

ابو احمد مصعب القلانیسی: جو بطور ایک صوفی کے بغداد میں اتنا ہی بلند مرتبہ رکھتے تھے جتنا کہ خود جنید۔ قلانیسی کے حلقۂ تلامذہ میں ابو سعید الاعرابی بھی تھے۔ قلانیسی نے ۲۷۰ھ میں انتقال کیا۔

ابو الحسن سمنون ابن حمزہ: سقطی، قصاب، اور قلانیسی کے ایک دیرینہ رفیق تھے۔ سمنون نے چند ایک بہت ہی عمدہ نظمیں کہیں۔ وہ عشق کے موضوع پر ایسے نرم اور دلآویز الفاظ میں گفتگو کرتے تھے کہ اپنے حلقہ میں "عاشق" کے نام سے مشہور تھے۔ وہ جنید کے قریبی دوست تھے، اور ان سے تھوڑا ہی عرصہ پہلے اسی سال ۲۹۸ھ میں وفات پائی۔

ابو العباس احمد ابن محمد ابن مسروق: جو طوس کے رہنے والے تھے لیکن بغداد میں اقامت اختیار کر لی تھی۔ وہ محاسبی اور سقطی کے حلقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اور ۲۹۸ھ میں وفات پائی۔

ابو جعفر الحداد الکبیر: اس مدرسۂ تصوف کی ایک دوسری مشہور و معروف شخصیت تھے۔

بغداد کے مدرسۂ تصوف کی یہ وہ اہم اور سربرآوردہ شخصیتیں تھیں جنہوں نے حضرت جنید کا زمانہ پایا تھا۔ اور جو حضرت سقطی، محاسبی، اور سابق نسل کے دوسرے شیوخ کے حلقہ ہائے ارشاد میں بیٹھا کرتے تھے۔

حضرت جُنید کے تلامذہ

صوفیہ کی دوسری نسل حضرت جُنید اور ان کے اُن معاصر اہل تصوف کے تلامذہ پر مشتمل تھی جن کا ذکر ابھی اوپر گزرا۔

ان تلامذہ میں ہم ابو محمد احمد بن محمد ابن الحسین الجریری کا ذکر کرتے

الجُریری

ہیں۔ وہ علم کے ہر شعبہ اور خصوصاً فقہ اسلامی میں فاضل کامل تھے۔ اور دینیات میں بھی کافی درک رکھتے تھے۔ تصوف کے اندر ان کا مرتبہ بہت بلند تھا۔ اور وہ سقطی اور جنید دونوں کے شاگرد تھے۔

حضرت جنید جُریری کی بہت قدر و منزلت کرتے تھے۔ حتیٰ کہ ایک دفعہ اُن سے کہہ دیا کہ "میرے دوسرے شاگردوں کو تم ہی ادب سکھایا اور ان کی تربیت کیا کرو۔" پھر جب حضرت جنید کا وقت رحلت قریب آیا تو آپ کے گرد جو لوگ جمع تھے انھوں نے دریافت کیا: "اے حضرت! آپ کے بعد اب آپ کا جانشین کون ہوگا؟" جواب دیا: "ابو محمد الجُریری۔" چنانچہ یہی ہوا کہ جُنید کی وفات کے بعد جُریری نے ان کی جگہ سنبھالی، اور تلامذۂ جنید کے حلقے کو تعلیم دینی شروع کی۔ الجریری کی وفات ۳۱۱ھ میں ایک افسوسناک حادثے کی وجہ سے ہوئی۔ وہ حج پر گئے ہوئے تھے کہ عُبیر کی جنگ میں مکہ کی شاہراہ پر ایک بھگدڑ مچی جس میں آپ کچل کر مارے گئے۔

شبلی

جنید کے ایک دوسرے قابل ذکر شاگرد ابوبکر دلف ابن جحدر الشبلی تھے۔ وہ ابتداءً میں خلیفہ کے مہتمم امورِ خانگی تھے۔ لیکن بعد ازاں نسّاج کے مکان پر ایک اجتماع کے دوران میں آپ نے تصوف اختیار کرنے کا فیصلہ کیا۔ سرکاری ملازمت سے دستبردار ہو کر حضرت جُنید کے حلقۂ اطاعت میں داخل ہو گئے۔ بظاہر شبلی بہت گرم مزاج اور پُرجوش تھے۔ اور جنید اگرچہ انھیں بہت پسند کرتے تھے، لیکن ان کی بابت کہتے تھے: "شبلی ہمیشہ سرشار رہتا ہے۔ اگر وہ کچھ ہوش میں رہنے لگے تو ایک ایسا امام ثابت ہو سکتا ہے جس سے ایک خلق کو فیض پہنچے۔" کہتے ہیں ایک دن جب شبلی بازار میں داخل ہوئے تو لوگوں نے کہا: "دیکھو وہ دیوانہ جاتا ہے۔" شبلی نے یہ سن کر جواب دیا: "تم سمجھتے ہو میں دیوانہ ہوں، اور میں سمجھتا ہوں تم بہت ہوشیار ہو۔ خدا مجھے اور دیوانہ کرے، اور تمہیں اور ہوشیار بنائے۔" ایک اور واقعہ بیان کرتے ہیں جو شبلی کے خاص مزاج کو ظاہر کرتا ہے۔ ایک دن بے انتہا مسرت و انبساط کے عالم میں وہ جنید کے پاس آئے۔ جنید اس وقت کچھ غمگین بیٹھے تھے۔ انھیں اس طرح دیکھ کر شبلی پوچھنے لگے کہ کیا بات ہوئی ہے۔ حضرت جنید نے فرمایا: "جو تلاش کرتا ہے وہی پاتا ہے۔" شبلی نے فی الفور جواب دیا: "نہیں جو پاتا ہے وہی دراصل تلاش میں رہتا ہے۔" شبلی اشارات کے استعمال اور اپنے مختصر ملفوظات میں بہت اخفاء و ابہام سے کام لیتے تھے۔ اس ابہام کی بہت سی مثالیں ثشت کے مجموعۂ قدیم میں ملتی ہیں۔ شبلی اپنی متعمدانہ خلاف وضع باتوں اور اپنی عجیب و غریب صوفیانہ عادتوں کے باعث نمایاں تھے۔ حلاج کے قصے میں شبلی کا جو کردار بیان کیا جاتا ہے وہ بہت اہم ہے۔ معلوم ہوتا ہے انھوں نے عام لوگوں کے سامنے تو حلاج کے طرز عمل کا رد کیا تھا لیکن دراصل وہ برابر اس کی عزت و تکریم کرتے رہے۔ اصول و عقائد کے اعتبار سے شبلی کا مسلک وہی تھا جو حضرت جنید کا تھا۔ لیکن اسلوب گفتگو، اور طرز عمل میں دونوں کے درمیان زمین و آسمان کا فرق تھا۔

روحانی سلسلے میں وہ حضرت جنید اور ان کے شاگرد نصرابادی کے درمیان کی کڑی سمجھے جاتے ہیں۔ شبلی بغداد کے رہنے والے تھے اور وہیں پیدا ہوئے، اور وہیں پلے بڑھے تھے۔ انھوں نے ۳۳۴ھ میں انتقال کیا۔ بغداد کے محلۂ اعظمیہ میں ان کا مقبرہ آج بھی مرجع خلائق ہے۔

حلّاج

حضرت جنید کے تلامذہ میں سب سے نامور ابو مغیث الحسین ابن منصور الحلّاج تھے۔ ان کی پرورش تستر میں ہوئی۔ اور سہل التستری سے تلمذ کیا۔ لیکن بعد ازاں وہ بغداد چلے آئے۔ اور یہاں عمر المکّی کے ساتھ منسلک ہو گئے۔ کہتے ہیں ایک دفعہ جوش میں آکر آپ نے عمر المکّی کے ساتھ اپنی رفاقت ختم کر دی اور جنید کے پاس چلے آئے۔ جنید نے دریافت کیا

کس مقصد سے آئے ہو؟ تو کہنے لگے "شیخ کی صحبت اختیار کرنے کی غرض سے" جنید نے جواب دیا "میں دیوانوں کو اپنی صحبت میں نہیں رکھتا۔ حسنِ صحبت کا تقاضا ہے کہ انسان کچھ اپنے ہوش، تمیز میں ہو۔ اگر یہ چیز موجود نہ ہو تو اس کا نتیجہ وہی طرزِ عمل ہوگا جو تم نے سہل بن عبداللہ تستری اور عمر کے ساتھ روا رکھا" حسین حلاج نے جواب دیا "اے شیخ! ہوش اور مدہوشی انسان ہی کی دو صفتیں ہیں۔ اور جب تک انسان کی اپنی صفات بالکل نیست و نابود نہ ہو جائیں وہ اپنے مالک سے نہاں اور مستور ہی رہتا ہے۔" جنید بولے "اے ابن منصور! ہوش اور مدہوشی کے بارے میں تم غلطی پر ہو۔ ہوش خدا کے معاملے میں انسان کی سلامتیِ عقل پر دلالت کرتا ہے، اور مدہوشی علامت ہے تمنا کے حد سے گذر جانے اور عشق کے انتہا کو پہنچ جانے کی۔ اور یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں کہ ان میں سے کسی میں بھی انسان محض اپنی کوشش کے بل پر پورا نہیں اتر سکتا۔ اے ابن منصور! مجھے تمھارے اقوال میں زیادہ تر حماقت اور دیوانگی ہی دکھائی دیتی ہے۔"[۹]

عمر المکی حلاج کی بابت کہتے تھے: "اگر میں اسے کہیں پا لوں تو اپنے ہاتھوں سے اسے قتل کر دوں۔" جب ان سے اس قدر برہمی کا سبب دریافت کیا گیا تو بولے: "میں ایک مرتبہ قرآن کریم کی ایک آیت پڑھ رہا تھا کہ حلاج بول اٹھا: ایسا کلام تو میں بھی بول سکتا ہوں۔"[۱۰] حلاج کی تعلیمات بہت کچھ جنید اور بغداد کے مدرستہ صوفیہ کی تعلیمات ہی کی مانند تھیں۔ لیکن وہ حضرت جنید کا عقیدۂ توحید اس قدر حد سے بڑھی ہوئی حقیقت پسندی کے انداز میں پیش کرتے تھے کہ بہت سے مسلمان اس کی تاب نہیں لا سکتے تھے۔ وہ عقیدہ جو انھوں نے "کتاب الطواسین" میں بیان کیا ہے، اسے ایک جملہ میں یوں سمیٹا ہے کہ "اَنَا الحق" (میں ہی وجودِ خداوندی ہوں)۔ اس لیے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ جب حلاج کو قید کر کے انھیں بالآخر کلمۂ کفر کہنے کی سزا دی گئی تو بہت سے شیوخ نے ان سے اپنی برأت کا اظہار کیا۔

"تاریخ بغداد" کے مصنف الخطیب ایک اہم اقتباس ہمارے سامنے لاتے ہیں جس سے حلاج کے بغدادی مدرستہ تصوف کے ساتھ تعلق کا پتا چلتا ہے۔ حلاج نے اپنے ایک دوست کو خط میں مندرجۂ ذیل کلمات تحریر کیے: "یہ خط ہے الرحمان الرحیم کی طرف سے فلاں اور فلاں کو۔۔۔" جب یہ تحریر حلاج کے سامنے رکھی گئی تو انھوں نے جواب دیا "ہاں یہ میرا ہی خط ہے اور میں نے ہی یہ لکھا ہے۔" سوال کیا گیا کہ "اب تک تو آپ پیغمبرانہ قوت و اختیار کا دعویٰ کرتے رہے ہیں، اب آپ نے خدائی کا دعویٰ بھی شروع کر دیا؟" حلاج نے جواب میں کہا: "میں اپنی خدائی کا ادّعا تو نہیں کر رہا۔ یہ تو وہ چیز ہے جسے ہم صوفی "عین الجمع" (ارادۂ خداوندی کے ساتھ اتصالِ کامل) کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ خدا تعالیٰ کاتب ہے، اور میں آلۂ کتابت ہوں۔" سوال کیا گیا: "کیا آپ کے علاوہ دوسرے صوفیہ بھی ہیں جو ان اصولوں کے قائل ہوں؟" حلاج نے جواب دیا: "ہاں! ابن عطاء، ابومحمد الجُریری، اور ابوبکر الشبلی! جُریری اور شبلی اپنے خیالات پوشیدہ رکھتے ہیں لیکن ابن عطاء ایسا نہیں کرتے" جب جریری اور شبلی سے اس بات کی تصدیق کے لیے کہا گیا تو ان دونوں نے حلاج کے قول کی تردید کی۔ البتہ ابن عطاء نے حلاج کے عقیدہ کے ساتھ اتفاق کا اظہار کیا۔ اور نتیجہ کے طور پر انھیں بھی اس کی پاداش میں موت کی سزا دی گئی۔[۱۱]

انگریزی مستشرق نکلسن نے حلاج کے معاملے کا اختصار ان الفاظ میں بیان کیا ہے: "حلاج اپنی سنجیدگی اور انہماک میں اتنے گہرے چلے گئے تھے کہ ان کے لیے اپنے ضمیر کے ساتھ مصالحت کرنا ممکن نہیں رہا تھا چنانچہ انھوں نے مسلمانوں کے دین اور سیاست کے عمومی اقتدار کے خلاف ایک ایسا شخصی اقتدار لا کھڑا کیا جو ایک صوفی کو براہِ راست خدا کی ذات سے حاصل ہوتا ہے، جس کے ساتھ وہ پیوست ہو جاتا ہے۔ اور وہ جنید کی طرح نظریاتی صوفی نہیں رہے تھے۔ حلاج پر تو قرامطہ کے ساتھ ساز باز کرنے کا شبہ بھی کیا گیا تھا۔ وہ اپنے

عقیدہ اور مسلک کی تبلیغ مسلمانوں اور کافروں سب کو کرتے تھے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ واضح کمالات دکھا کر لوگوں کو اسلام کی طرف کھینچتے تھے۔ ان اسباب کی بنا پر لوگ ان کو بُرا بھلا کہنے میں حق بجانب تھے۔ جیسا کہ متاخرین صوفیہ کا خیال ہے ان کا جرم یہ نہ تھا کہ انھوں نے الوہیت مقدسہ کے راز فاش کر دیئے تھے۔ بلکہ صرف یہ تھا کہ اپنے باطن کی ندا کے تابع ہو کر انھوں نے ایک ایسی بات کا اعلان کر دیا، اور ایک ایسی حقیقت کو منوانے کے درپے ہو گئے تھے جو دینی، سیاسی، اور اجتماعی انارکی کا سبب بن سکتی تھی[1]۔ حلاج کو موت کی سزا دی گئی اور ۳۰۹ھ میں انھیں سولی پر چڑھا دیا گیا۔ پیرس یونیورسٹی کے پروفیسر مسینوں نے حلاج کے منتشر ملفوظات کا جو گہرا مطالعہ کیا ہے، نیز انھیں اس صوفی کی جو دستاویزات ہاتھ آئی ہیں، اُن سے اب یہ ممکن ہو گیا ہے کہ حلاج کی عمیق اور تاریخی اعتبار سے نہایت اہم تعلیمات پر باقاعدہ تحقیق کی جائے[2]۔

حضرت جنید کے دوسرے نامور تلامذہ میں جعفر الخلدی اور ابو سعید الاعرابی تھے، جن کا اوپر ذکر آچکا ہے۔ ان کے علاوہ ابو علی احمد محمد الروذباری البغدادی جنھوں نے مصر میں ۳۲۲ھ میں وفات پائی، ابو بکر محمد ابن الکتانی البغدادی جو مکہ میں ۳۲۲ھ میں فوت ہوئے، ابوالحسن علی ابن محمد المزین جنھوں ۳۲۸ھ میں انتقال کیا۔ ابو محمد عبداللہ بن محمد المرتعش متوفی ۳۲۸ھ، ابو یعقوب اسحٰق ابن محمد النہرجوری متوفی ۳۳۰ھ ——— یہ سب آپ کے ارشد تلامذہ میں تھے ہم نے صرف ان چند حضرات کے نام گنوائے ہیں۔ ورنہ ان کے علاوہ بغداد میں بھی آپ کے بہت سے اور تلامذہ تھے، اور ایک خاصی تعداد ان کی بھی تھی جو بیرونِ بغداد سے آکر آپ کے حلقۂ وعظ و ارشاد میں شامل ہوئے تھے۔

بغداد اس زمانہ میں اسلامی دنیا کا روحانی اور ثقافتی دار الخلافہ تھا۔ شہر کے اس پس منظر میں بغداد کا مدرسۂ تصوف پھلا پھولا۔ اور اس لحاظ سے یہ اسلامی دنیا کا ایک نمائندہ ادارہ بن گیا۔ دُور دراز تک اس کے اثرات پھیلے مغرب

میں واقع ممالک مثلاً شام، مصر، سعودی عرب، اور افریقہ تک، اور مشرق میں خراسان تک اس مدرسہ کی صدائے بازگشت سنائی دی۔ اس مدرسہ نے ان تمام قدیم اور معاصرانہ صوفیانہ افکار کو یکجا کر دیا تھا جو اس وقت دنیائے اسلام کے اندر پائے جاتے تھے[3]۔

مکی لکھتے ہیں: "جب ہمارے شیخ ابو سعید ابن الاعرابی نے اپنی کتاب "طبقات النساک" لکھی تو انھوں نے اس پہلے شخص کا تذکرہ کیا جس نے یہ علم تصوف رائج کیا۔ اور اس کے بعد ان لوگوں کا ذکر کرتے گئے جو بعد میں آتے رہے یہ لوگ بصرہ، شام اور خراسان سے تعلق رکھتے تھے۔ اور کہا کہ آخر میں جو طبقہ آیا وہ مدرسۂ بغداد تھا۔" مکی یہ بھی کہتے ہیں کہ: "آخری شخص جس نے تصوف کا درس دیا وہ جنید تھے۔ انھیں وسعتِ نظر، صدقِ مقال، اور اظہارِ مدعا کی اعلیٰ صفات ودیعت ہوئی تھیں۔ اور ان کے بعد ہم اس سلسلے میں کسی دوسرے کا نام لیتے ہوئے ہچکچاتے ہیں[4]۔"

بغداد کے اس مدرسۂ صوفیہ کا حلقہ اس زمانہ کی عام روحانی زندگی کے دائرے کے وسط میں ہی واقع تھا۔ اور پھر احباب و تلامذہ پر مشتمل اس روحانی حلقہ کے وسط میں حضرت جنید کی شخصیت مسند نشین نظر آتی تھی۔

۱؎ "کتاب اللمع" (سراج)، ص ۱۲

۲؎ "قوت القلوب" (مکی)، ج ۲، ص ۳۰ "احیاء العلوم" (غزالی)، ج ۱، ص ۲۲

۳؎ جنید کا ایک خط ابو بکر الکسائی کے نام "کتاب اللمع" ص ۲۲۹

۴؎ "کتاب اللمع" (سراج)، ص ۹

۵؎ "تذکرۃ الاولیاء" (عطار)، ج ۲، ص ۲۶

۶؎ "تذکرۃ الاولیاء" (عطار)، ج ۲، ص ۱۲

۷ "احیاء العلوم" (غزالی) ص ۱۹۹ ؛ نیز "قوت القلوب" (مکی) ص ۱۳۳

۸ "قوت القلوب" (مکی) ج ۲، ص ۱م

۹ از "کتاب اللمع" (سراج) ص ۹

۱۰ از "کتاب اللمع" (سراج) ص ۵ ؛ "احیاء العلوم" (غزالی) ج ۴، ص ۳۳۰

۱۱ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۳۳

۱۲ محبت، شوق اور عشق کے لیے مزید دیکھیے "احیاء العلوم" (غزالی) ج ۴، ص ۲۸۶ ،
نیز "مدارج" (ابن قیم) ج ۳، ص ۴

۱۳ از "کتاب اللمع" (سراج) ص ۸

۱۴ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مذکورہ کتاب ، نیز "قوت القلوب" ج ۳، ص ۴، ۱۱ ،
"کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۶۲، ۶۷ ؛ "احیاء العلوم" (غزالی) ج ۴، ص ۳۳۰
"تلبیس ابلیس" (ابن الجوزی) ص ۱۶۹، ۱۶۲، ۱۶۷، ۲۷۱

۱۵ کشف المحجوب (ہجویری) ص ۱۸۹

۱۶ کشف المحجوب (ہجویری) ص ۱۰۳

۱۷ "رسالہ" (قشیری) ص ۲۰

۱۸ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۵، ص ۱۳۰

۱۹ "حلیۃ الاولیاء" (ابونعیم) ج ۱۰، ص ۲۴۶

۲۰ "النجوم الزاہرۃ" (ابن تغری بردی) ج ۳، ص ۷۶

۲۱ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۳، ص ۲۸

۲۲ "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۲۲

۲۳ "قوت القلوب" (مکی) ج ۲، ص ۱۹۱ ؛ "کتاب اللمع" (سراج) ص ۲۲۰

۲۴ "شذرات" ج ۲، ص ۲۲۵

۲۵ "منتظم" (ابن الجوزی) ج ۳، ص ۶۸ ؛ "الوافی" (صفدی) ص ۳۴۴

۲۶ "شذرات" ج ۲، ص ۲۲۵

۲۷ "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۱۴۴ ؛ "رسالہ" (قشیری) ص ۲۵

۲۸ "منتظم" (ابن الجوزی) ج ۵، ص ۷۹ ؛ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۳۳ ؛ "کتاب اللمع"
(سراج) ص ۲۱۷

۲۹ "حلیۃ الاولیاء" (ابونعیم) ج ۱۰، ص ۳۰۹ ؛ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۹،
ص ۲۳۴

۳۰ "حلیۃ الاولیاء" (ابونعیم) ج ۱۰، ص ۲۱۳ — "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۵،
ص ۱۰۰ -

۳۱ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۱۳، ص ۱۲۴

۳۲ "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۱۴۸

۳۳ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۴، ص ۲۰۴ -

۳۴ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۴، ص ۲۳۳

۳۵ "کتاب اللمع" (سراج) ص ۴۰۴

۳۶ "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۱۵۱

۳۷ "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۲۴۱

۳۸ "کتاب اللمع" (سراج) ص ۲۹۵ - ۳۰۶ ؛ "تلبیس ابلیس" (ابن الجوزی) ص ۳۵۸ - ۳۹۱

۳۹ "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۱۸۹ -

۴۰ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۸، ص ۱۲۱

۴۱ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۸، ص ۱۲۷

۴۲ "The Legacy of Islam" ص ۲۱۸

۴۳ دیکھیے منصور کی کتاب : "کتاب الطواسین"

۴۴ بطور حج و زیارت کے ایک مرکزی مقام کے مکہ مکرمہ نے صوفیانہ تعلیمات کو اسلامی دنیا
کے بیرونی ممالک میں پھیلانے میں بہت اہم رول ادا کیا ہے

۴۵ "قوت القلوب" (مکی) ج ۲، ص ۴۱ -

باب ۴

شخصیتِ جُنید

جن ماخذ کا اوپر ہم نے جائزہ لیا ہے ان سے ہمیں بآسانی معلوم ہو سکتا ہے کہ حضرت جنید لڑکپن میں بھی کافی سُوجھ بوجھ اور قابلیت خداداد رکھتے تھے۔ ان کی چمکدار صلاحیتیں کمسنی میں ہی ظاہر ہو گئی تھیں۔ اور جلد ہی ان کے ماموں حضرت سقطی نے، جو خود ایک بہت بڑے صوفی، ممتاز دینیاتی مفکّر، اور ماہرِ تعلیم تھے، ان کی ان صلاحیتوں کو بھانپ لیا تھا۔ سقطی نے اپنے اس بھانجے کی غایت درجہ دیکھ بھال کی۔ اس کی صلاحیتوں کو پروان چڑھایا۔ اور اسے صحیح راستے پر گامزن کیا۔ انھوں نے اس بات کا خاص طور پر خیال رکھا کہ دوسرے ہونہار تیمم بچوں کی طرح یہ بھی اپنے متعلق تحسین و توصیف کے کلمات سُن سُن کر کسی بگاڑ میں مبتلا نہ ہو جائے۔

سقطی نے اپنے بھانجے کو عام لوگوں کے ساتھ میل جول رکھنے سے منع کر دیا تھا۔ وہ خود جنید کے ساتھ گفتگو کرتے۔ سقراط کے طرز پر اس سے سوالات کرتے اور اس طرح اس کے اُبھرتے ہوئے ذہن کی تربیت کرتے۔ اپنے علاوہ وہ لڑکے کو ان شیوخ کی گفتگو سننے کی اجازت بھی دے دیتے جو سقطی کے مکان پر جمع ہوا کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت سقطی کے زیرِ اثر حضرت جنید نے اپنی عمر کے ابتدائی سالوں میں گھر پر ایک تنہا اور گم سُم زندگی گزاری۔ اور اس طرح اپنے لیے تصوف کا راستہ ڈھونڈ نکالا۔ جوانی کے ایام میں بھی ان کی خاموشی اور شرم و حیا قائم رہی!

جب وہ بارہ سال کے ہو کر سنِ طالب علمی کو پہنچے، تو انھوں نے ابو ثور کے یہاں زیادہ تر فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ اور بہت جلد یہ ظاہر ہو گیا کہ یہ نوجوان اپنے

اندر ایک اعلیٰ فقیہ بننے کے امکانات رکھتا ہے۔ ابو ثور کے حلقے میں، ان کے دوستوں اور طالب علموں کے سامنے قانون کے جتنے بھی اُلجھے ہوئے اور پُرپیچ مسائل پیش آتے، جنید ان کے جوابات بہت عمدگی سے دیتے۔

حضرت جنید کے اندر اصالتِ فکر، حاضر دماغی، اور بصیرت آمیز ذہانت ہمیشہ موجود رہی، اور زندگی بھر انھوں نے ایک واضح و تیز اسلوبِ بیان اپنائے رکھا، جیسا کہ مثال کے طور پر ان کی اور ابن الکربی کی حکایت میں نظر آتا ہے۔

زندگی کے متعلق اپنے رویے میں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہ تو جمالیاتی عیش پسندی کی انتہا کو پہنچے تھے، اور نہ صوفیانہ جفاکشی کی انتہا کو۔ اور آنحالیکہ یہ دونوں انتہائیں ان کے زمانے کے صوفیہ میں عموماً پائی جاتی تھیں۔

جنید اپنے تجارتی پیشہ کے لحاظ سے ریشم فروش تھے۔ روزی کے اسباب و وسائل کی کمی نہ تھی، جنہیں وہ اعتدال اور حُسنِ تدبیر کے ساتھ برت کر گزر اوقات کرتے تھے، اور زیادہ تر ان سے اپنے متعدد دوستوں کی خاطر مدارات کیا کرتے تھے۔ بغداد میں ان کا مکان ایک لحاظ سے مرکز تھا مقامی صوفیہ کے لیے بھی، اور باہر کے ان لوگوں کے لیے بھی جو اپنے سفر کے دوران میں اس شہر سے گزرتے تھے۔ یہ سب لوگ جنید کے مکان پر ہی جمع ہوتے اور وہیں مہمان ٹھہرتے۔ اُن کا مال اس مہمان نوازی کے علاوہ بہت سے ان غریب صوفیہ کی اعانت پر بھی خرچ ہوتا تھا جو دنیا دنیوی چھوڑ کر راہِ تصوّف اختیار کر لیتے تھے۔

حضرت جنید اپنے احباب کی نظر میں ایک معزز دوست تھے۔ وفادار اور مردم شناس! اور جیسا کہ ان کی بہت سی حکایتوں اور مراسلتوں سے ظاہر ہوتا ہے ان کی بہت سی دوستیاں ان کی زندگی بھر باقی رہیں۔ حضرت جنید کے اہل و عیال تھے یا نہیں؟ اس کی بابت کہیں بھی کوئی معلومات نہیں ملتیں۔ نہ ان کی اولاد کا تذکرہ کہیں دیکھنے میں آتا ہے۔ لیکن اتنی بات یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ اگر ان کا اپنا کنبہ تھا بھی تو اسے ان کی زندگی میں مرکزی حیثیت کبھی حاصل نہیں تھی۔

ایک ایسے زمانے میں جبکہ صوفیہ میں سیر و سفر پر نکلنے کا عام دستور تھا حضرت جنید نے کوئی خاص سفر نہیں کیا تھا۔ اُن کا واحد سفر جس کا تذکرہ کتابوں میں ملتا ہے مکہ مکرمہ کا سفرِ حج تھا۔ ان کی باتوں سے پتا چلتا ہے کہ جنید بار بار حج پر جانے کے حق میں نہیں تھے۔ اس کے بخلاف ان کا احساس یہ تھا کہ حج کا سفر روحانی سطح پر ہونا چاہیے۔ اس بارے میں ان کا جو رویہ تھا وہ اس گفتگو سے آشکار ہوتا ہے:۔

حضرت جنید کی خدمت میں ایک شخص آیا۔ آپ نے پوچھا: "کہاں سے آنا ہوا؟"

جواب ملا: "حج پر گیا ہوا تھا۔ وہیں سے آتا ہوں"

"اس وقت سے لے کر جبکہ تم نے اپنے گھر کو خیرباد کہا، کیا تم نے تمام گناہوں کو بھی خیرباد کہا تھا یا نہیں" جنید نے پوچھا۔

"نہیں! ایسا تو نہیں ہوا" اس شخص نے جواب دیا

"پھر تم نے کیسا حج کیا! اچھا یہ بتاؤ کہ اس سفر کے اثنا میں تم نے جس منزل پر بھی پڑاؤ کیا، کیا اس موقع پر تم نے خدا تعالیٰ کی طرف بھی کوئی منزل طے کی؟"

"نہیں"

"پھر تم نے راہِ حج کا سفر منزل بمنزل تو نہ کیا۔ اچھا یہ بتاؤ کہ جب تم نے مقامِ متعین پر احرام باندھا، تو کیا تم نے اپنی ذات سے عام انسانی صفات کا جامہ بھی اسی طرح اتار پھینکا تھا جس طرح تم نے اپنا دنیوی لباس اپنے جسم سے اتار دیا تھا؟"

"نہیں"

"پھر تم نے احرام کہاں باندھا! اچھا یہ بتاؤ کہ جب تم نے مقامِ عرفات میں قیام کیا تو کیا تم نے ایک لمحہ بھی خدا کے کامل دھیان میں گزارا؟"

"نہیں"

"پھر تم نے عرفات کا قیام کہاں کیا! اور جب تم مزدلفہ گئے اور اپنی دلی مراد پالی تو کیا تم نے تمام جسمانی خواہشات کو اپنے سے الگ کر دیا؟"

"نہیں"

"تو پھر تم مزدلفہ نہیں گئے۔ اور پھر جب تم نے کعبۃ اللہ کا طواف کیا تو کیا اس ناءِ پاک میں بجمالِ خداوندی کا مشاہدہ کیا؟"

"نہیں"

"تو پھر تم نے درحقیقت کعبے کا طواف ہی نہیں کیا، جب تم نے صفا اور مروہ کے درمیان سعی کی، تو کیا تم نے صفا (پاکیزگی) اور مروت (نیکی) کا مقام حاصل کیا؟"

"نہیں"

"تو اس کا یہ مطلب ہے کہ تم نے سعی نہیں کی۔ جب تم منیٰ میں آئے تو کیا تمھاری تمام منی خواہشیں ختم ہو گئیں؟"

"نہیں"

"تو پھر تم منیٰ کہاں گئے! اور جب تم مقامِ ذبح پر گئے اور قربانی ادا کی تو کیا تم نے خواہشاتِ جسمانی کی تمام صورتوں کی قربانی کی؟"

"نہیں"

"پھر تم نے کوئی قربانی ہی نہیں کی۔ اور جب تم نے رمی الجمار (کنکریاں پھینکنے کا عمل) کیا تو جتنے دنیوی خیالات تم سے چمٹے ہوئے تھے، کیا ان سب کو اپنے سے الگ پھینک دیا؟"

"نہیں"

"پھر تم نے کنکریاں نہیں پھینکیں اور حج کے شعائر ادا نہیں کیے۔ واپس جاؤ اور اس طریقے پر حج کرو جس طریقے پر کہ میں نے تمہیں بتایا ہے۔ تاکہ تم مقامِ ابراہیم تک پہنچ سکو!"

حضرت جنید قدرتی طور پر بغداد ہی میں رہنا زیادہ پسند کرتے تھے، جہاں ہر سال دُور دراز ممالک سے، نیز تمام اسلامی دنیا سے سیاح اور مسافر آیا کرتے تھے، اور جو نہ صرف تجارت کا بلکہ روحانی تعلیم کا بھی ایک بہت بڑا مرکز تھا۔

حضرت جنید کی ایک وفادار خادمہ زیتونہ نام کی تھی، جس نے ان کی اور د

دوسرے شیوخ نوری اور ابوحمزہ کی خدمت کی تھی۔ ایک دفعہ انھیں ایک لونڈی بھی تحفہ میں دی گئی۔ لیکن اسے انھوں نے اپنے ایک ساتھی کے حوالے کر دیا۔ جنید بے حد مشقت پسند تھے اور کھانے پینے کے معاملے میں بہت سادہ! انھوں نے عبادت الٰہی اور زہد و ورع میں ایک باقاعدہ اور ہموار زندگی گذاری۔ وہ جسمانی اعتبار سے چونکہ کافی مضبوط اور توانا دکھائی دیتے تھے اس لیے کہا جاتا ہے کہ بعض لوگوں کو ان کے صوفیانہ زہد و ریاضت کے بارے میں شبہ ہوتا تھا۔

سیاسیات میں الجھنا حضرت جنید کو بالکل پسند نہیں تھا۔ حکام کے شکوک و شبہات سے بچنے کی خاطر وہ اپنی تعلیم کھلے بندوں نہیں دیتے تھے۔ اور نہ انھوں نے قرامطہ اور دوسرے لوگوں سے کبھی اختلاط رکھا تھا۔ جب صوفیوں کے خلاف تحقیقاتی کارروائیاں ہونے لگیں تو انھوں نے اپنے آپ کو محض ایک فقیہ ظاہر کیا اور پس منظر میں رہے۔ انہوں نے حلاج سے بھی قطع تعلق کیا۔ اور انھیں اپنے حلقے سے الگ کر دیا۔

مسلسل عدالتی تحقیقاتوں اور سزاؤں کے نتیجے میں بغداد کی عام سوسائٹی میں تصوف کی مقبولیت بہت کم ہو گئی۔ اور جنید نے اپنے آخری سال مایوسی اور صبر و رضا کے عالم میں گزارے۔ یوں لگتا ہے کہ وہ عام مجلسی زندگی سے زیادہ سے زیادہ کنارہ کش ہو گئے تھے۔

عوام الناس کو کیا تعلیم دینی چاہیے اور کیا نہیں دینی چاہیے۔ اس کی بابت حضرت جنید بہت محتاط اور سوچ بچار کرنے والے شخص تھے۔ کہتے ہیں کہ جب ان کے شاگرد شبلی نے انھیں ایک نہایت ہی جرأت مندانہ خط تصوف کے رنگ میں لکھا تو جنید نے وہ ناخوش آئند مکتوب لکھنے والے کو واپس بھجوا دیا اور اس پر لکھ دیا:
"اے ابوبکر! لوگوں کے معاملے میں احتیاط سے کام لیجیو! ہم اہل تصوف جب بھی

گفتگو کرتے ہیں تو اپنے الفاظ پر ایک ظاہری پردہ سا ڈال لیتے ہیں۔ اور پھر ان الفاظ کو ایک دوسرے سے الگ کر کے ان کے متعلق آپس میں بحث کرتے ہیں۔ لیکن تم جو کہ تصوف پر گفتگو کرتے ہوئے تم نے سب پردے چاک کر کے رکھ دیتے ہیں۔

عہدۂ قضا کے متعلق حضرت جنید بہت کچھ متشکک تھے۔ وہ جو حدیث ہے کہ "دو قاضی دوزخ میں اور ایک بہشت میں جائے گا" تو بہت سے دیندار لوگ اسے اس کے لفظی معنوں میں لیتے تھے۔ حضرت جنید کے دوستوں میں سے رُویم اور الکی نے جو دونوں فقیہ تھے، حکومت کا عہدۂ قضا قبول کر لیا تھا۔ جنید نے اس معاملے میں ان پر کڑی نکتہ چینی کی اور اس بنا پر ان سے علیحدہ ہو گئے۔

ایک اور حکایت بیان کرتے ہیں جس سے حضرت جنید کا محتاط اور مصلحت شناس رویہ عیاں ہوتا ہے۔ جنید لوگوں کے ظرف اور ان کے مزاج کو اچھی طرح جانتے تھے۔ اس لیے انھیں اس مقدار سے زیادہ بتانے سے گریز کرتے تھے جتنا کہ وہ آسانی سے اخذ کر سکیں۔ نُوری روایت کرتے ہیں: "میں جنید کے پاس گیا تو دیکھا کہ آپ اپنی مسند ارشاد پر بیٹھے ہیں، میں نے کہا" اے ابوالقاسم! تم نے ان لوگوں سے حقیقت کو چھپا رکھا ہے۔ اور انھوں نے تمھیں عزت کا مقام بخشا ہے۔ میں نے ان پر راز حقیقت عیاں کر دیا، تو اس کا صلہ یہ پایا کہ انھوں نے ہمیشہ مجھ پر پتھر برسائے ہیں۔"

جنید اپنے دوستوں کو جو خطوط لکھتے تھے ان میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ انھیں برابر تنبیہ کرتے تھے کہ اپنی تحریروں میں محتاط رہنے کی کوشش کریں۔ اور لوگوں کے ساتھ جب بھی گفتگو کریں پورے ضبط و احتیاط کے ساتھ کریں۔

جنید روایت پسند تھے، اور علم الہٰیات میں ان کا ایک سوچا سمجھا ہوا رویہ تھا۔ ان کی یہ رائے تھی کہ تصوف کی تعلیمات اسلامی روایات ہی کی بنیادوں پر قائم ہیں۔ اور اسی چیز کو ثابت کرنے کے لیے وہ مسلسل کام کرتے رہے۔ اس جدوجہد کے ساتھ وہ تصوف کو — جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں — ایک راسخ و مروج نظام کی سطح تک لے گئے، اور اسے اسلام کے راسخ العقیدہ علما دین کے لیے بھی قابل قبول بنا دیا۔ وہ چونکہ ایک ایسے معلم تھے جنھیں انسانی افراد اور سوسائٹی کی فطرت

سے گہری واقفیت حاصل تھی۔ اس لیے وہ مروج و مقبول اسلامی روایات سے قطع تعلق کرنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے۔ انھوں نے ہمیشہ ایک مکمل اور پیہم خدا پرستانہ زندگی بسر کی۔ کہتے ہیں کہ وہ روزانہ بہت سی رکعتیں نماز پڑھتے تھے۔ قرآن کی تلاوت کرتے اور روزہ رکھتے تھے۔ عبادت گذاری اور سخت کوشی کی یہ خدا پرستانہ زندگی انھوں نے اپنی کبر سنی میں بھی جاری رکھی جبکہ وہ بہت کمزور ہو گئے تھے۔ بلکہ زندگی کے آخری سانس تک اسے جاری رکھا[6]۔

حضرت جنید ایک باکمال عالم و فاضل تھے۔ مبدء فیاض سے انھیں ایک دقیقہ رس عقل ودیعت ہوئی تھی جس کا محیط بہت وسیع تھا۔ وہ اپنے زمانے کے علم کی مختلف شاخوں سے بخوبی آشنا تھے۔ فقہ، الہیات، اخلاقیات پر ان کی تعلیمات مستند سمجھی جاتی تھیں۔ لیکن اس علم و فضل کے باوجود وہ عزلت پسند اور خاموش طبع تھے۔ اور صوفیانہ خود آگاہی کی کیفیت میں اپنے آپ میں مست رہتے تھے!

کہا جاتا ہے کہ جب کوئی حضرت جنید سے نفس کی کسی صوفیانہ حالت کے متعلق سوال کرتا تو وہ اٹھ کر اندر گھر میں چلے جاتے۔ اور متوجہ الی اللہ ہو کر خوب غور و فکر کرتے۔ پھر باہر نکل آتے۔ اور سوال کرنے والے کو وہ چیز بتاتے جس کا انھوں نے خود تجربہ کیا ہوتا[7]۔

جنید کے ایک شاگرد خلدی سے روایت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "جنید کے سوا ہمیں کسی دوسرے ایسے شیخ کا علم نہیں جس کی ذات میں علم اور تجربہ دونوں جمع ہو گئے ہوں۔ بہت سے شیوخ کے اندر علم ہے لیکن تجربہ نہیں ہے۔ کچھ دوسرے ایسے ہیں جن کے یہاں تجربہ ہی تجربہ ہے، علم کی بہت کمی ہے۔ جنید کے یہاں تجربہ بھی بھرپور ہے اور علم بھی بہت وسیع اور گہرا ہے۔ ان کے علم پر اگر غور کیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ یہ ان کے تجربہ سے بھی فائق ہے"[8]۔

جنید کے اندر وہ گہرا احساس اور عمیق وجدان پایا جاتا ہے جو بہت سے ایرانی صوفیا کی خصوصیت ہے۔ وہ اگرچہ ایرانی الاصل تھے لیکن اس کے ساتھ ان کے اندر افکار کا

وہ انضباط اور اسلامی عقیدے کی وہ صفائی اور سادگی بھی پائی جاتی ہے جو ایک عربی مدرسہ و تربیت گاہ کے کسی مفکر کی خصوصیت سمجھی جاتی ہے۔ چنانچہ اس طرح دوسری بہت سی ممتاز شخصیتوں کی طرح انھوں نے بھی اپنی ذات کے اندر دو مختلف نسلوں کی خوبیاں جمع کر لی تھیں۔

جنید کے متعلق یہ جو معلومات ہمیں حاصل ہوتی ہیں، اُن سے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ وہ ایک صلح کل شخصیت کے مالک تھے۔ وہ صحیح معنوں میں ایک معلم تھے۔ اور ایک سچے اور مخلص دوست! ہمیں ایسا لگتا ہے کہ وہ ایک ایسے سنجیدہ شخص تھے جن کے اندر کوئی بناوٹ نہیں تھی۔ وہ بشاش طبیعت رکھتے تھے اور ان کے باطنی کیفیات کی شعاعیں ان کی ذات سے نکل کر ارد گرد بیٹھنے والے رفیقوں اور شاگردوں تک پہنچتی رہتی تھیں۔

---

[1] "کشف المحجوب" ہجویری، ص ۳۲۸

[2] "تاریخ بغداد" دکی، ج ۵، ص ۱۳۴۔ "رسالہ" قشیری، ص ۱۶۱

[3] "روضۃ الناظرین" ص ۱۰ منقولہ از کتاب ص ۲۹۵

[4] ، ، ، ص ۱۲ ، ، ، ، ،

[5] "کتاب اللمع" سراج، ص ۲۳۳، ۲۳۴

[6] "کشف المحجوب" ہجویری، ص ۱۳۱

[7] "کتاب اللمع" سراج ص ۲۱۰، "کشف المحجوب" ہجویری، ص ۳۰۲

[8] "تاریخ بغداد" دکی، ج ۷،

باب ۵

تصانیف

اسلوبِ بیان

حضرت جنید اپنے استاد حارث المحاسبی کی طرح ایک بسیار نویس مصنف نہیں تھے۔ بلکہ انھوں نے جو کچھ لکھا وہ مقابلۃً بہت قلیل ہے، اور اس میں سے بھی بہت تھوڑا حصہ ہمارے ہاتھوں تک پہنچا ہے۔ ابن الندیم نے اپنی کتاب "فہرست" میں مندرجہ ذیل کتابیں جنید کی تصانیف بتائی ہیں:

کتاب امثال القرآن

کتاب "رسائل"

سراج نے اپنی "کتاب اللمع" میں جنید کی ایک تصنیف "شرح شطحیات ابی زید البسطامی" میں سے ایک ٹکڑے کا ذکر کیا ہے۔ اور ان کی ایک اور "کتاب المناجاۃ" کا بھی حوالہ دیا ہے۔

حضرت ہجویری نے اپنی کتاب "کشف المحجوب" میں حضرت جنید کی ایک اور کتاب "تصحیح الارادہ" کا تذکرہ کیا ہے۔ لیکن درحقیقت جنید کی اصل تصانیف میں سے جو کچھ محفوظ رہ گیا ہے وہ صرف ان کے "رسائل" کی کتاب ہی ہے جو استنبول میں شہت علی مخطوطہ نمبر ۱۳۷۴ ہے۔ ان کا ایک رسالہ "دواء التفریط" کے نام سے مشہور ہے اور "حلیۃ الاولیاء" میں ان کے کچھ دوسرے رسائل بھی مذکور ہیں۔ اس قلتِ تصنیف کی وجہ یہ بتائی جا سکتی ہے کہ جنید اپنے تلامذہ کو درس دیتے ہوئے کاغذ و قلم کو بہت ہی شاذ و نادر وسیلہ بناتے تھے۔ اس کی بجائے وہ انھیں

زبانی تعلیم دینا زیادہ پسند کرتے تھے۔ جو یا تو باقاعدہ لیکچروں کی شکل میں ہوتی تھی، یا اپنے اردگرد بیٹھے ہوئے لوگوں کے ساتھ عام مکالمہ کی صورت میں! ان کی یہ غیر تحریر شدہ تعلیمات کافی تعداد میں ہم تک پہنچی ہیں، اور وہ بہت سی قدیم صوفیانہ کتابوں میں محفوظ ہیں۔ آپ صوفیانہ تعلیم کا کوئی بھی سوال اٹھائیے، آپ کو اس مسئلے میں حضرت جنید کی رائے اس صوفیانہ لٹریچر میں جو آج ہمیں دستیاب ہے تفصیل کے ساتھ نقل کی ہوئی ملے گی۔ جنید کے ملفوظات کی اس ہر دلعزیزی کی وجہ بآسانی سمجھ میں آ سکتی ہے اگر ہم ان کا وہ پُرتاثیر، آسان فہم، اور اچھوتا اندازِ بیان سامنے رکھیں جس سے وہ اپنے شاگردوں کو تعلیم دیتے، اور ان کے سوالات کے جواب عنایت فرماتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جنید کو یہ بات سخت ناپسند تھی کہ ان کی تحریریں عوام کے ایک وسیع حلقے میں پہنچیں۔ خطیب بیان کرتے ہیں کہ جب جنید کی وفات کا وقت قریب آیا تو انھوں نے یہ خواہش کی کہ ان کی تمام کتابیں بھی ان کے ساتھ ہی دفن کر دی جائیں۔

حضرت جنید کے صوفیانہ کلام کا رنگ و روپ ان کے مندرجہ ذیل اقوال میں خصوصیت سے نمایاں ہے۔ کہتے ہیں:

"ایک دفعہ جبکہ میں اپنا روزمرہ کا ورد کر رہا تھا مجھے نیند آ گئی۔ سونے اور جاگنے کی درمیانی حالت میں میں نے دیکھا کہ ایک فرشتہ آسمان سے اترا۔ اس نے اپنی روح میرے سینے کے اندر انڈیل دی۔ اور مجھ سے کہنے لگا: ابوالقاسم اٹھ، اور لوگوں سے خطاب کر! تمھارے اندر اب روح موجود ہے ۔۔۔ میں یہ سن کر زار و قطار رونے لگ گیا۔" ایک شخص نے جنید سے صوفیہ کے کلام کی بابت سوال کیا تو انھوں نے جواب میں فرمایا: "صوفیہ تو کلام ہی نہیں کرتے۔" ابن خفیف سے بعد میں کسی نے یہی سوال کیا تو انھوں نے جواب دیا: "جو ابوالقاسم (یعنی جنید) نے کہا وہی درست ہے۔ صوفی کو کسی چیز سے غرض نہیں ہوتی سوائے آن دیکھی دنیا کے ۔۔۔ جب اس کی زبان کھول دی جاتی ہے اور خدا اسے بولنے کی اجازت دیتا ہے

تو وہ کلام کرتا ہے ورنہ خاموش ہی رہتا ہے۔ فصاحت و بلاغت تو ان لوگوں کا ملکہ ہے جو اس موضوع پر اصل کتابوں کی تعلیم حاصل کرتے ہیں اور انھیں زبانی یاد کرتے ہیں۔"

کہتے ہیں کہ جنید سے جب بھی یہ گذارش کی جاتی کہ جو بات آپ نے ابھی کہی ہے اسے پھر دُہرا دیں تو وہ جواب دیتے کہ ایسا کرنا ان کے لیے ممکن نہیں ہے۔ وہ کہتے "خدا نے وہ الفاظ میرے منہ میں ڈال دیئے، اور میری زبان کو گویائی عطا کر دی۔ وہ الفاظ نہ کتابوں سے مجھے حاصل ہوتے نہ کسی تعلیم سے۔ بلکہ محض عنایتِ خداوندی سے[6]"۔

ایک دوسرے موقع پر ان سے گذارش کی گئی کہ جو گفتگو انھوں نے کی تھی اس کا اعادہ فرما دیں، تو انھوں نے جواب دیا: "اگر یہ الفاظ میری اپنی زبان سے نکلے ہوتے تو میں تمھیں یہ قلمبند ہی کرا دیتا[7]"۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت جنید کی گفتگو، جیسا کہ ایک صوفی سے اس کی توقع کی جا سکتی ہے، القا و الہام کے تابع ہوتی تھی۔ وہ اپنے صوفیانہ نظریات کا اظہار ایک ذی علم شخص کی طرح نہیں کرتے تھے، اور نہ ایک عالم و فاضل کی طرح کسی موضوع کی تفصیلات میں جاتے تھے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ گفتگو کرتے ہوئے وہ اپنے دل کا دریچہ وا کر دیتے اور ان کی روح کی باطنی گہرائیوں میں جو کچھ ہوتا وہ سامنے لا کر رکھ دیتے۔

لیکن ان کی یہ "غیر تحریر شدہ" تعلیمات جو ان کے سننے والوں نے محفوظ رکھیں، اور جو آج تصوف کے قدیم لٹریچر میں پائی جاتی ہیں، اُن کی سب سے گہری، اصلی، اور بنیادی تعلیمات نہیں ہیں۔ اپنے اصل اور بنیادی افکار حضرت جنید نے اپنی ان تحریروں میں آشکار کیے جن کے متعلق ان کا خیال یہ تھا کہ وہ عام لوگوں کے ہاتھوں میں نہیں پہنچیں گی۔ اسی سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جہاں ان کے اقوال کا حوالہ جگہ جگہ ملتا ہے، ان کی تحریروں کی بابت ان کے بعد آنے والی نسلوں کو بہت

تھوڑا علم ہو سکا۔

ایسا لگتا ہے کہ خود امام غزالی نے بھی حضرت جنید کی تعلیمات ان کے نقل کردہ اقوال ہی میں پڑھی تھیں۔ اپنی خود نوشت سوانح میں وہ ان اقوال کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ: یہ وہ "منتشر اقوال" ہیں جو جنید، شبلی، اور بایزید بسطامی سے منسوب کیے جاتے ہیں[8]۔ اس سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ حضرت جنید کی تحریریں عام لوگوں، یا بلکہ افاضل صوفیہ کے ہاتھوں تک بھی نہیں پہنچی تھیں۔ اگر عام لوگوں میں وہ تحریریں پھیلائی بھی جاتیں تو ان کے سمجھنے اور پرکھنے میں بہت سی غلطیاں واقع ہوتیں۔ سراج نے اپنی "کتاب اللمع" میں اس معاملے کی وضاحت کی ہے، اور متعدد مثالیں ایسے واقعات کی دی ہیں کہ لوگوں نے صوفیہ کے ایسے اقوال سُن کر کہ جن کے سمجھنے کی ان میں اہلیت نہیں تھی، ان حضرات پر الحاد، کفر، اور بد اعتقادی کے الزام لگائے[9]۔

حضرتِ جنید کا اسلوب

حضرت جنید کی گفتگو اور تحریر میں ایک الہامی رُوح کارفرما ہوتی تھی ان کے اقوال کا انداز کچھ ایسا ہوتا تھا کہ ان کے اندر ایک غیر شعوری بصیرت کی جھلک دکھائی دیتی تھی۔ آج ان کی تحریروں کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ صوفی لٹریچر کے فریم کے اندر بھی وہ اپنی ایک الگ خصوصیت رکھتی ہیں۔ ہم ذیل میں ان کے اسلوب کی چند خصوصیات گنواتے ہیں:-

(۱) حضرت جنید جو کچھ کہنا چاہتے ہیں اس کے متعلق ان کے خیالات بہت واضح، اور ان کے ذہن میں پوری طرح مرتکز ہوتے ہیں۔ وہ ان باتوں کو اپنے افکار کی اگلی صف میں رکھتے ہیں۔ اور وہ شروع سے آخر تک ان کے سامنے ہی رہتی ہیں اس طرح وہ اپنے موضوع کا سر رشتہ کبھی گم نہیں کرتے۔ جب وہ ایک نکتہ سامنے لاتے ہیں تو وہ دراصل ایک تجربہ ہوتا ہے جسے وہ بیان کرتے ہیں۔ اور وہ خود اس "حالت" میں سے گذر چکے ہوتے ہیں۔ وہ اس معاملے کی بابت "بطور ایک نظریہ" کے گفتگو نہیں کرتے۔ بلکہ ایک ایسے تجربہ کے طور پر اسے بیان کرتے ہیں جو خود ان کے ساتھ

پیش آچکا ہوتا ہے۔ گفتگو کرتے ہوئے وہ اس تجربہ کے احساس سے مالامال ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ جب ان سے کوئی چیز دریافت کی جاتی تو وہ اس کا جواب فی الفور نہ دیتے۔ بلکہ وہ خلوت میں جا کر اس خاص "حالت" کا خود تجربہ کرتے۔ اور پھر باہر نکلتے اور سوال کا جواب دیتے۔[10]

مسلمان اہل علم کے دستور کے مطابق جنید بھی اپنی تحریر کی ابتدا ایک مقدمہ سے کرتے جس میں خدا کی تعریف، اور اس کے رسول پر درود ہوتا۔ اور ابتدائی تعارف کے اندر ہی جنید اپنے تمام خیالات و افکار کو ایک ہی دفعہ اختصار کے ساتھ بیان کر دیتے۔ اور بعد میں ان کو آہستہ آہستہ کھولتے اور ان کی تشریح کرتے جاتے اختتام پر پہنچ کر وہ اس ساری گفتگو کا تعلق ایک لطیف و دقیق لیکن واضح طریقہ پر اپنے مخصوص عقیدہ توحید کے ساتھ جوڑ دیتے[11] ——— یہ ان کا عام طریقہ تھا!

(ب) اس اعتبار سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جنید کا طرز تحریر منظم تھا۔

ان کی تصانیف کے اندر ہمیں اسلامی لٹریچر میں پہلی بار اتنے اعلیٰ صوفیانہ حلقے کی ایسی تحریریں نظر آتی ہیں، جن کے اندر ایک نظم و ضبط ہے، طرز ادا کی پختگی اور مہارت ہے۔ اس معاملے میں جنید کا کوئی پیشوا یا مرشد نہیں ہے۔ ان کے بعد بھی ہمیں بمشکل اس معاملے میں کوئی آدمی ان کے پائے کا نظر آتا ہے جو ایک الہامی کیفیت کے تحت، لیکن پورے نظم و انضباط کے ساتھ تصوف کے بہت اونچے مسائل پر لکھ سکے۔ ان کی تحریروں میں ہم منطق و استدلال کا استعمال بھی بخوبی پاسکتے ہیں۔ ان کی تحریروں کا انداز رسائل کا سا ہے جن میں وہ اپنے احباب کو خطوط کی شکل میں خطاب کرتے ہیں۔

جنید اپنے استدلال کی رو میں بعض اوقات ایک ایسے مقام پر آنکلتے ہیں جہاں وہ سمجھتے ہیں کہ عقل انسانی کے لیے مدعائے کلام کا ادراک کرنا، اور اسے سمجھ کر آگے بڑھنا اب ناممکن ہو گیا ہے۔ کیونکہ بات اب ایسی جگہ نکل

ہے جہاں منطق و استدلال ساتھ نہیں دے سکتے۔ ایسے مواقع کی چند مثالیں ہم نیچے درج کرتے ہیں:-

اپنے ایک مکتوب میں جنید کہتے ہیں:-

"اور وہ (یعنی انسان) اس حالت قرب" کی برداشت کرے بھی تو کیسے، اور جو واردات اس حالت میں ہوتی ہے اُس کی عقل احاطہ کرے بھی تو کیونکر! جب تک ذات خداوندی ہی اس کی نگہبان نہ ہو اور اس کے باطنی اسرار کی حفاظت نہ کرے۔ ذرا سوچو تو تم اس وقت کہاں اور کس حال میں ہوتے ہو، جبکہ وہ تمہیں کلیتہً اپنے حضور میں سمیٹ لیتا ہے اور جو کچھ بھی تمہاری ذات سے چاہتا ہے اپنے سامنے حاضر کرلیتا ہے۔ پھر وہ تمہیں یہ استطاعت بھی بخشتا ہے کہ جو کچھ وہ کہے تم سنو اور یہ بھی کہ جو کچھ سنو اس کا جواب بھی دو۔ اس وقت تمہاری یہ حالت ہوتی ہے کہ تم بیک وقت مخاطب بھی ہوتے ہو اور متکلم بھی؛ تم سے اپنی کیفیات کے بارے میں پوچھا بھی جاتا ہے، اور تم خود بھی پوچھنے والے ہوتے ہو ——— حقائق کے دُر ہائے نایاب، اور پیہم اور مسلسل شواہد مع اپنے زوائد و فوائد کے اس صاحب مجد ہستی کی جانب سے ہر طرف تم پر بکھرنے لگتے ہیں۔

پس اگر اس کی نعمت تمہارے شامل حال نہ ہو، اور وہ تمہارے دل کو سکون و طمانیت کے ساتھ نہ تھام رکھے، تو دل اس واردات سے حیران و مبہوت، اور عقلیں اس مقام کی حاضری سے تہس نہس ہو کر رہ جائیں۔"[12]

ایک اور مکتوب میں جنید تحریر کرتے ہیں:

"اور یہ ایسا مقام ہے جہاں بڑے بڑے دانشوروں کی ہستی گم ہو جاتی ہے۔ اور یہ مقام آخری منزل اور چوٹی ہے اس چیز کی جو

اوپر بیان ہوتی ہے۔[12]

(ج) حضرت جنید کا اسلوب اشارات سے پُر ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ ان کا خیال عام الفاظ میں ظاہر نہیں کیا جا سکتا اور نہ عام الفاظ میں سننے والوں تک پہنچایا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ جنید اپنے ایک خط میں کہتے ہیں:

"یہ اشارے ہیں ان چند امور کی طرف جن کی درحقیقت اس سے زیادہ شرح بیان نہیں ہو سکتی۔ پھر اس طرح کے اشاروں کا فہم اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ انسان خود اس حالت اور کیفیت سے نہ گزرا ہو جس کی صفت اوپر بیان ہوتی ہے۔ میں نے دراصل اس بیان میں بہت سی چیزوں کو مخفی رکھا ہے۔ اور ان کے بارے میں زیادہ وضاحت نہیں کی۔ پس تم ان اشارات کا مدعا اسی ماخذ سے حاصل کرو جس کے سوا کوئی دوسرا ماخذ ان کے حاصل کرنے کا نہیں ہے۔ اور حق تعالیٰ کا ادراک اپنے آپ ہی کے ادراک کے ذریعے کرو۔"[13]

ایک دوسری وجہ حضرت جنید کے ان اشارات کے استعمال کرنے، اور ایک لپٹے ہوئے انداز میں بات کہنے کی یہ ہے کہ جو معانی وہ بیان کرنا چاہتے ہیں وہ اگر واشگاف الفاظ میں کھلے طریقہ پر بیان کیے جائیں تو اس میں عام لوگوں کے لیے بہت سے خطرات ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ پڑھنے والا ان معانی کو پوری طرح سمجھنے اور ان پر حاوی ہونے کا اہل نہ ہو، اور اس طرح وہ گمراہ ہو کے رہ جائے۔

چنانچہ حضرت جنید ایک دوسرے خط میں کہتے ہیں:

"انسان ان عوام سے جو بات بھی کرے، ان کا خیر خواہ اور محتاط ہو کر کرے، اور ان کے ساتھ صرف اسی معاملے میں گفتگو کرے جو ان کے دائرۂ فہم کے اندر ہو۔"

(د) مذکورۂ بالا وجوہ کی بنا پر حضرت جنید کا اسلوب اکثر پُراسرار ہوتا ہے۔ اور جیسا کہ ان کے رسائل سے معلوم ہوگا وہ جو بات کہنا چاہتے ہیں اس کی

طرف محض اشارہ کر دیتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں صوفیہ کے درمیان خط و کتابت کا یہی انداز ہوتا تھا۔ اور وہ اپنے حلقہ کے اندر بھی اتنا ہی مشکل اور اشاراتی طرزِ بیان باہمی تبادلۂ خیال کے لیے استعمال کرتے تھے۔ ہم یہاں جنید کا وہ جواب نقل کرتے ہیں جو انھوں نے اپنے دوست کے اسی طرح کے ایک صوفیانہ خط کا دیا تھا:

"اور یہ اشارات جو تم نے اس موضوع پر کیے ہیں ان کی شرح و بسط بہت طویل ہے۔ اور اگر ان کی کنہ بیان کی جائے تو یہ مکتوب اس کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ اے بھائی! اللہ تم سے راضی ہو، تمہارا مکتوب پہنچا جس کا ظاہر بھی اور باطن بھی، اور جس کا اوّل بھی اور آخر بھی میرے لیے باعثِ مسرت ہے۔ اور اس کے اندر تم نے جو غیر معمولی علم، دانائی، حکمت، اور واضح و نیّر اشارات کی باتیں بیان کی ہیں، ان کو پڑھ کر مجھے بہت انبساط حاصل ہوا۔ اس خط کے اندر تم نے جو باتیں تصریحاً کہی ہیں وہ بھی، اور جو اشارے و کنایے کی زبان میں کہی ہیں وہ بھی میں نے سمجھ لی ہیں۔ اور چونکہ میں تمہاری ان باتوں سے آشنا ہوں، اور تمہارا مقصود و مدعا پہلے سے جانتا ہوں، یہ سب کچھ جو تم نے لکھا ہے میرے لیے واضح و بیّن ہے ——— تم نے کبھی غور کیا کہ انسان کی اس فکر کا ٹھکانا کہاں ہے؟ اور اس کا مصدر و منبع، اور اس کی غایت و انتہا کیا ہے؟ اور اس کا اول و آخر کیسے متعیّن ہوا؟ اور اس فکر و خیال کے بارے میں جس کسی پر بھی فیصلہ صادر ہوا ہے تو وہ کیونکر صادر ہوا ہے!"[14]

خوش قسمتی کی بات یہ ہے کہ اس زمانہ کے اکابر صوفیہ محض گوشہ نشین افراد نہیں تھے جس طرح کہ صوفیہ عام طور پر ہوتے ہیں۔ بلکہ وہ احباب کا ایک گروہ تھے جن میں سے ہر ایک، دوسرے کے دینی و روحانی تجربوں میں شریک ہوتا تھا۔

اور جب کبھی اس کا موقع ہوتا وہ یہ تجربات خطوط کے ذریعے ایک مفید مطلب اشاراتی زبان میں ایک دوسرے سے بیان کرتے تھے۔

(۵) ان خطوط کے اندر اسلامی تصوف کی مخصوص اصطلاحی زبان دکھائی دیتی ہے۔ جو اپنے صحیح محل پر بالکل بجا طور پر استعمال ہوئی ہے۔ ایک ایسی زبان جس کے اندر اپنی غیر شعوری فنکارانہ صفت پائی جاتی ہے۔ صوفی احباب کے درمیان ان خطوط کے تبادلہ کے باعث اس زبان نے کافی ترقی کی۔ اور اس میں کسی حد تک پختگی آگئی۔

اس طرح بغدادی مدرسۂ تصوف نے، اور اُس میں سے بھی حضرت جُنید نے اوّل اوّل تصوف کی اصطلاحی زبان کی بنیاد رکھی۔ یہ ایک ایسا ورثہ تھا جس نے زبان کو مالا مال کیا، اور اسے اسلامی تصوف، الٰہیات، اور فلسفہ پر غور و فکر کرنے والوں کی آئندہ نسلوں کے لیے ایک اچھا ذریعۂ اظہار بنا دیا۔

حضرت جنید کے رسائل کی اصطلاحی زبان کا اگر کوئی شخص ان کے بعد آنے والے صوفیہ کی اصطلاحات سے مقابلہ و موازنہ کرے تو یہ ایک نہایت ہی قابلِ قدر کام ہوگا۔ اس طرح ہم یہ دیکھ سکیں گے کہ تصوف کی اصطلاحی زبان نے عہد بعہد کس طرح ترقی کی۔

(و) حضرت جنید کی تحریروں میں ہمیں ان کی فقیہانہ تربیت کے اثرات بھی ملتے ہیں۔ وہ ہمیشہ اپنے خیالات کو ایک سوال کی شکل میں پیش کرتے ہیں جس میں سامع کی رائے طلب کی جاتی ہے، اور اس سوال پر بحث کرتے کرتے اس کا جواب اس طرح دے جاتے ہیں جس طرح ایک قانونی مشیر دیتا ہے۔ اس کی مثال ہمیں اُن آٹھ سوالوں میں ملتی ہے جو عقیدۂ توحید پر انھوں نے پیش کیے ہیں۔ یہاں تک کہ اس مضمون کا عنوان "مسئلہ" بھی ایک فقیہانہ اور قانونی اصطلاح ہے۔

وہ اپنی عبارتوں میں بعض اوقات ایک جدلیاتی طریقہ استعمال کرتے ہیں۔

وہ اس طرح کہ اپنے خیالات کا ایک حصہ وہ کسی اہلِ علم کے منہ میں ڈال دیتے ہیں اور دوسرا حصہ کسی حکیم و دانا کی زبانی بیان کرتے ہیں۔ اور ان دونوں کے درمیان ایک مکالمہ کی صورت پیدا کر دیتے ہیں۔ اس طریقے کا نمونہ ہمیں ان کے رسالہ "فنا" میں، نیز یحییٰ ابن معاذ کے نام ان کے ایک مکتوب میں نظر آتا ہے۔

(ز) اور آخر میں یہ کہ اگرچہ ہم حضرت جنید کی تصانیف کو ادبِ عالیہ کی صف میں شمار نہیں کر سکتے۔ لیکن ان کا اسلوبِ بیان یقیناً بہت بااثر، بھرا، پُر معنی اور حرارت آمیز ہے۔ اس میں جذبہ و احساس کا اثر ہے۔ علم کی روشنی ہے اور شان و شوکت ہے۔ اس کے سوتے دل ہی سے پھوٹتے ہیں، اور دلوں میں ہی اپنی جگہ بناتے ہیں۔ اور یہ ایسی چیز ہے جسے ہم جنید کی بلاغتِ اسلوب سے تعبیر کر سکتے ہیں۔

تصانیف

تصانیف جو موجود ہیں

حضرت جنید کی جو تحریریں موجود ہیں ان میں اوّل "رسائلِ جنید" ہے جو صحت علی مخطوطہ نمبر ۱۳۷۴ ہے۔ اس کتاب میں ان کی مندرجۂ ذیل تحریریں شامل ہیں:

۱۔ رسالۃ الی بعض اخوانہ (مکتوب — ایک بھائی کے نام)

۲۔ رسالۃ الی یحیی ابن معاذ الرازی (مکتوب — یحییٰ بن معاذ الرازی کے نام۔ یہ وہ مکتوب نہیں ہے جو سراج نے اپنی کتاب اللمع میں نقل کیا ہے۔)

۳۔ رسالۃ الی بعض اخوانہ (مکتوب — ایک بھائی کے نام)

۴۔ رسالۃ الی ابی بکر الکسائی الدینوری (مکتوب — ابوبکر الکسائی الدینوری کے نام)

جو نسخہ ہمارے پیشِ نظر ہے اس میں اس خط کا صرف آخری حصہ ہے۔

سراج نے البتہ "کتاب اللمع" میں صفحات ۲۳۹-۲۴۱ پر اسے مکمل نقل کیا ہے۔

۵- ایک اور مکتوب بغیر عنوان کے (یہ خط بروکلمین نے نہیں دیا)

۶- رسالۃ الی عمرو بن عثمان المکی (مکتوب — عمرو بن عثمان المکی کے نام) یہ مکتوب مکمل نہیں ہے۔

۷- رسالۃ الی یوسف بن الحسین الرازی (یوسف بن حسین الرازی کے نام)

یہ مکتوب بھی مکمل نہیں ہے، اس کے صفحہ ۴۵ الف پر "سکر" اور "افاقہ" پر کچھ باب ملتے ہیں، جو مسودے میں مختلف ہیں۔ اور جیسا کہ ہمیں آگے چل کر معلوم ہوگا جنید کے قلم سے نہیں ہیں۔

۸- دواء الارواح (روحوں کا علاج)

یہ رسالہ ابو نعیم کی "حلیۃ الاولیاء" میں بھی نقل ہوا ہے۔ جنید نے اسے حارث المحاسبی کی تصنیف بتایا ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے اس لیے کہ اس کا اسلوب جنید کا ہے محاسبی کا بالکل نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ جنید نے اپنے الفاظ میں وہ معانی بیان کر دیئے ہوں جو محاسبی نے اپنی کسی بحث کے دوران میں کہے ہوں۔

۹- کتاب الفناء (فنا کے بارے میں)

۱۰- کتاب المیثاق (عہد و پیمان کے بارے میں)

۱۱- کتاب الالوھیۃ (مقام خداوندی کے بارے میں)

۱۲- کتاب فی الفرق بین الاخلاص والصدق (اخلاص اور صدق کے فرق کے بارے میں)

۱۳- باب آخر فی التوحید (توحید پر ایک مزید باب)

۱۴- مسالۃ اُخریٰ: ایک دوسرا مسئلہ (توحید ہی کے بارے میں)

۱۵- مسالۃ اُخریٰ: ایک اور مسئلہ —— یہ رسالہ قشیری نے نقل کیا ہے۔

۱۶- مسالۃ اُخریٰ: ایک اور مسئلہ (توحید کے بارے میں)

۱۷- مسالۃ اخریٰ: "

۱۸- مسالۃ اخریٰ: "

۱۹- مسالۃ اُخریٰ: "

۲۰- آخر مسئلہ: (آخری مسئلہ توحید کے باب میں)

۲۱- ادب المفتقر الی اللہ (خدا تعالیٰ کے ایک حاجتمند کے آداب کے بارے میں)

۲۲- کتاب دواء التفریط (قصور و کوتاہی کا علاج) اس رسالے کا اکثر حصہ حلیۃ الاولیاء میں بھی منقول ہے۔

۲۳- رسالۃ الی بعض اخوانہ: (مکتوب ایک بھائی کے نام)

۲۴- جنید کا مکتوب بنام ابو العباس الدینوری

۲۵- جنید کا مکتوب بنام ابو اسحٰق المارستانی

۲۶- رسالۃ الی بعض اخوانہ (مکتوب — ایک بھائی کے نام)

۲۷- رسالۃ الی بعض اخوانہ (" " ")

سراج نے "کتاب اللمع" میں اچھی خاصی تعداد ان قطعات کی بھی نقل کی ہے جن میں جنید نے اپنے مکاتیب کی تمہید بیان کی ہے اور اس کے علاوہ مندرجہ ذیل تحریروں کے حوالے دیئے ہیں:-

۲۸- حضرت جنید کے مکتوب بنام یحییٰ ابن معاذ کا ایک حصہ

۲۹- شرح شطحیات بایزید البسطامی

مندرجہ بالا تصانیف بلاشبہ جنید کی ہیں۔ وہ اسی اسلوب میں لکھی گئی ہیں جس کے متعلق ہم جانتے ہیں کہ جنید کا ہے۔ اور ان میں معانی و صورت اظہار کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ چنانچہ ہم انھیں بطور تصانیف جنید کے ہی قبول کرتے ہیں۔

بروکلمین نے جنید کی ایک اور تصنیف کا ذکر کیا ہے۔ لیکن ہم اس کا جائزہ نہیں لے سکے۔

۳۰۔ قصیدۂ صوفیہ

ضائع شدہ تصانیف

مندرجۂ بالا رسائل کے علاوہ جنید کی مزید تصانیف بھی ہیں جن کے نام اور حوالے متعدد مصنفین کے یہاں ملتے ہیں لیکن جو معلوم ہوتا ہے، ضائع ہو گئی ہیں۔

۱۔ امثال القرآن (قرآن میں تشبیہات اور مثالیں) "فہرست" (ابن الندیم)، ص ۲۶۴

۲۔ تصحیح الارادہ (ارادہ و نیت کی اصلاح) "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۳۳۸

۳۔ کتاب المناجاۃ (دعا کی کتاب) "کتاب اللمع" (السراج) ص ۲۵۹

۴۔ منتخب الاسرار فی صفات الصدیقین والابرار (صدیقین و ابرار کی صفات کے بارے میں) "مواقی" (ابن عربی)، ص ۱۶، ۳۰۔

بروکلمین نے دو مزید کتابوں کا ذکر بھی کیا ہے۔ لیکن یہ کتابیں جنید کی تصانیف نہیں ہو سکتیں۔

۱۔ حکایات۔ "عالم" (سخاوی)، ص ۱۶، ۱۴۱۔ یہ کتاب الخلدی کی تصنیف معلوم ہوتی ہے۔

۲۔ المتفرقات المأثورہ عن الجنید والشبلی وابی یزید البسطامی (جنید، شبلی، اور بایزید بسطامی کے متفرق اقوال) "المنقذ من الضلال" (غزالی)، ص ۱۲۲۔

یہ بھی درحقیقت جنید کی تصنیف نہیں ہے، بلکہ یہ محض صوفی مشائخ کے متفرق اقوال کا ایک مجموعہ ہے۔

تصانیف جو غلط طور پر جنید سے منسوب کی جاتی ہیں

۱۔ ابوالقاسم الجنید کا مکتوب یوسف بن الحسین کے نام —— بروکلمین نے اس مکتوب کو جنید کی تصنیف بتایا ہے۔ یہ مکتوب ہمارے استنبول کے نسخے (شہید علی مخطوطہ نمبر ۱۳۷۴) میں بطور یوسف بن الحسین کے جواب کے نقل کیا گیا ہے، جو اس نے بعد میں دیتے ہوئے مکتوب جنید کے جواب میں دیا تھا۔ یہ مکتوب اوپر نمبر ۷ پر ذکر ہوا ہے۔ لفظ "جواب" اس نسخے میں واضح طور پر نہیں پڑھا جاتا۔ تاہم "حلیۃ الاولیاء" ج ۱۰، ص ۲۴۲- ۲۴۱ میں، نیز قشیری کے "رسالہ" ص ۲۲ میں یوسف بن الحسین کے اس جواب میں سے کچھ حصے نقل کیے گئے ہیں۔ اس خط کا اسلوب بہت نفیس اور سلجھا ہوا ہے اور جنید کے اسلوب سے کافی مختلف ہے۔ پھر یہ کہ اس خط کے لکھنے والے نے اپنے بعض اساتذہ کے نام گنوائے ہیں، اور یہ شیوخ، ذوالنون اور ابو الحواری جنید کے نہیں بلکہ یوسف ہی کے اساتذہ ہیں۔

۲۔ رسالۃ فی السکر و رسالۃ فی الافاقۃ (ایک مکتوب مدہوشی کے بارے میں، اور ایک مکتوب ہوش کے بارے میں)

میسنیوں اور بروکلمین کی رائے میں یہ دو مکتوب بھی حضرت جنید کی تصنیف ہیں، لیکن پروفیسر آربری کہتا ہے کہ یہ درحقیقت کسی متاخر اہل قلم کی تصنیف ہیں۔ اس لیے کہ اس کے صفحہ ۴۹۶ پر دوسرے صوفیہ کے ساتھ خود حضرت جنید کا حوالہ ملتا ہے۔

۳۔ کتاب القصد الی اللہ (ذات خداوندی کی جانب بڑھنے کے بارے میں) مخطوطہ لکھنؤ و آصف ۱، ص ۳۹۰۔

اس کتاب کو جنید کی تصنیف حاجی خلیفہ نے قرار دیا ہے (ج ۲، ص ۱۶۰۸)۔ نکلسن نے اس کتاب کا مطالعہ کیا ہے۔ لیکن وہ اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ یہ کتاب حضرت جنید کی نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ اس میں ایک قطعہ کی

تاریخ ۲۹۵ھ پڑی ہوتی ہے۔ (دیکھیے 15/401- Islamica II

۴۔ معالی الہمم (ہمتوں کی بلندیاں)

یہ کتاب بھی حاجی خلیفہ کی رائے میں جنید کی ہے۔ نکلسن نے Islamica میں اس کی کوئی تصدیق نہیں کی۔ آربری رسالہ Islamic Culture 1937 کے صفحہ ۹۵ پر کہتا ہے: "جنید کی طرف اس کتاب کی نسبت یقیناً غلط ہے۔ اس لیے کہ اس میں نہ صرف ان لوگوں کا تذکرہ ہے جن کا زمانہ حضرت جنید کی وفات سے بہت بعد کا ہے، بلکہ اس میں ایک جگہ خود جنید کا تذکرہ بھی ہے" آربری کے نزدیک یہ کتاب ابوالقاسم العارف کی تصنیف ہے۔

۵۔ السر فی انفاس الصوفیہ (صوفیہ کے نفسی کیفیات کے اسرار)

یہ کتاب بھی حضرت جنید سے منسوب کی جاتی ہے۔ آربری نے بمبئی برانچ کے جرنل ج ۱۵ (۱۹۳۷) ص ۱ پر اس تصنیف کا جائزہ لیا ہے، اور بتایا ہے کہ یہ کتاب یقیناً جنید کی نہیں ہے۔

۱؎ "فہرست" ابن الندیم ص ۲۶۴

۲؎ "کتاب اللمع" (سراج) ص ۲۰۹، ۲۸۰

۳؎ "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۳۳۸

۴؎ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۷، ص ۲۴۸

۵؎ رسائل جنید ص ۱۵ الف

۶؎ " " ص ۲۲ الف

۷؎ "البدایہ" (ابن کثیر) ج ۱۱، ص ۱۱۴

۸؎ "مرآۃ الجنان" (یافعی) ج ۱۱، ص ۲۳۳

۹؎ "المنقذ من الضلال" (غزالی) ص ۱۲۳

۱۰؎ "کتاب اللمع" (سراج) ص ۱۴۱

۱۱؎ "تاریخ بغداد" (خطیب) ج ۷، ص ۲۴۶، نیز "کتاب اللمع" (سراج) ص ۱۵۲

۱۲؎ مثال کے طور پر دیکھیے: "کتاب الفرق بین الاخلاص والصدق" اس کتاب کے آخری حصے "رسائل جنید" میں

۱۳؎ دیکھیے رسائل جنید، نمبر ۱

۱۴؎ رسائل جنید نمبر ۲

۱۵؎ " " نمبر ۶

۱۶؎ "کتاب اللمع" (سراج) ص ۲۲۱

۱۷؎ رسائل جنید نمبر ۳

حصہ دوم

نظریات

تمہید

ایک صوفی کے دینی جذبے کا نقطۂ آغاز اُس عظیم فاصلے کا احساس ہے جو انسان اور خدا کے درمیان پایا جاتا ہے۔ یہ بنیادی احساس ایک صوفی کے تمام شعور و ادراک پر چھایا رہتا ہے۔ بعض اوقات یوں لگتا ہے کہ جیسے یہ بنیادی شعور و احساس بذاتِ خود ایک واضح "ثنویت" ہو۔ اور اگر اسے "ثنویت" نہ بھی تسلیم کیا جائے تو بھی ایک ناتواں انسان اور قادرِ مطلق خدا کے درمیان فاصلے کا احساس ہمیشہ باقی رہتا ہے۔

صوفیہ ہمیشہ اس دوری سے آگاہ رہتے ہیں۔ اور اس احساس کا ایک ایجابی تکملہ ان کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ اس خلیج کو عبور کر کے خالق و مخلوق کے درمیان اس فاصلے کو کم کر دیں۔

یہاں اگر یہ سوال کیا جائے کہ وہ کونسا ذریعہ ہے جس سے یہ اہلِ تصوف انسان اور خدا کے اس درمیانی فاصلے کو طے کر سکتے ہیں، تو ہمیں سب سے پہلے یہی جواب ملے گا کہ یہ ذریعہ تصوف ہے۔ صوفیہ کے درمیان تصوف کی تعریف کے بارے میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ وہ زندگی کے طریقوں، اور اظہارِ مدعا کی صورتوں میں بھی ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتے ہیں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان میں سے کسی کے نزدیک کوئی چیز اہم ہو، اور کسی دوسرے کے نزدیک کوئی اور چیز۔ اور اس طرح وہ مختلف راستوں سے ہو کر مختلف نتائج پر پہنچیں۔ لیکن اس کے باوجود ان کا بنیادی احساس اور انتہائی مقصد ایک ہی رہتے ہیں۔

اب ہم اگر حضرت جنید کی تعلیمات کا سراغ لگانے اور انہیں متعین کرنے

کی کوشش کرنا چاہتے ہیں، تو ہمیں سب سے پہلے اُن کی وہ تعریف پیش نظر رکھنی ہوگی جو انھوں نے تصوف کے بارے میں کی ہے۔ اور جس سے ہمیں ان کے ذہن کے اندر جھانکنے اور یہ دیکھنے کا موقع ملتا ہے کہ ان کا انتہائی مقصد کیا ہے۔

تصوف کے متعلق ان کی بہت سی تعریفیں ہم تک پہنچی ہیں۔ مثال کے طور پر ان میں سے دو یہ ہیں:۔

"تصوف یہ ہے کہ انسان اس طرح خدا کے ساتھ رہے کہ اس کا کسی بھی دوسری ہستی کے ساتھ تعلق نہ ہو۔"

"تصوف ایک سعیِ مسلسل ہے جس میں انسان ہمیشہ رہتا ہے" دریافت کیا گیا "کیا یہ خدا تعالیٰ کی صفت ہے یا انسان کی؟" جواب دیا "اصل و جوہر کے اعتبار سے تو یہ صفتِ خداوندی ہی ہے لیکن اپنی حالتِ انعکاس میں یہ انسانی صفت بن جاتی ہے۔"

تصوف کے متعلق پہلی تعریف کا مطلب یہ ہے کہ انسان اور خدا کے درمیان کی خلیج کے پاٹنے کی صورت یہی ہے کہ انسان ماسوی اللہ ہر چیز سے اپنا تعلق منقطع کرلے، اور ہر لمحہ خدا تعالیٰ کے دھیان میں رہے۔

دوسری تعریف کا مدعا یہ ہے کہ اُس حالت میں جبکہ خالق و مخلوق کے درمیان یہ فاصلہ باقی نہیں رہتا، ایک صوفی یہ جان لیتا ہے کہ اس کی اپنی صفات دراصل خدا تعالیٰ کی صفات ہیں۔ چنانچہ اس کی اپنی صفات فنا ہوجاتی ہیں — وہ یہ سمجھ لیتا ہے کہ انسان کی تمام صفات دراصل عکسی صفات ہیں۔ اصل صفات ذاتِ خداوندی میں ہیں، اور ان کا عکس انسان کے اندر۔ یا دوسرے الفاظ میں جیسا کہ حضرت ہجویری حضرت جنید کی اس تعریف کی تشریح میں لکھتے ہیں: "حقیقی توحید کی حالت میں، سچ بات یہ ہے کہ انسانی صفات باقی نہیں رہتیں۔ اس لیے کہ یہ صفات کوئی پائدار اور مستقل چیز نہیں ہوتیں۔ بلکہ وہ محض ایک عکس، ایک چھاپ ہوتے ہیں، جن میں کوئی ابدیت نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ علت خدا تعالیٰ ہے اور اس بنا پر وہ درحقیقت خدا تعالیٰ ہی کی صفات ہیں۔"

ایک صوفی کا مقام جو حضرت جنید کی نگاہوں میں ہے، وہ اسے اپنے خط میں یوں بیان کرتے ہیں:

"کامل لطافت کی اس حالت میں وہ اپنی ذاتی صفات بالکل گم کردیتا ہے۔ اور اس گمشدگیٔ صفات کے باعث وہ وجودِ خداوندی میں پوری طرح مدغم ہوجاتا ہے۔ اور ذاتِ خداوندی میں مدغم اور متصل ہوجانے کے سبب وہ اپنے آپ سے بالکل گم ہوجاتا ہے۔ اس طرح جب وہ اپنے آپ سے گم ہوتا ہے تو پیشگاہِ خداوندی میں کلیتہً حاضر ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہ بیک وقت حاضر بھی ہوتا ہے اور غائب بھی وہ اس جگہ ہوتا ہے جہاں وہ پہلے نہیں تھا۔ اور اس جگہ موجود نہیں ہوتا جہاں کہ وہ پہلے تھا۔"

ایک لفظ میں اس کی تعریف یوں ہوسکتی ہے کہ اس خط میں جس مقام کا ذکر کیا گیا ہے وہ "توحید" ہے۔ ایک موحد —— یعنی وہ شخص جو توحید میں کامل ہو چکا ہے۔ خدا تعالیٰ کی وحدانیت کا ادراک کر ہی نہیں سکتا جب تک کہ وہ اس وحدانیت میں اپنے آپ کو گم نہ کردے۔

پس یہاں ہمیں توحید کے اس عقیدے سے سابقہ پیش آتا ہے جو حضرت جنید کے تجربے اور تعلیمات کا مرکزی نقطہ ہے۔ جنید کا یہ تجربہ انھیں روایتی مذہب کے دائرے سے غالباً بہت دُور لے گیا۔ ان کے سامنے اسلام کا بنیادی عقیدہ تو موجود ہی تھا جس کی رُو سے خدا کے حکم کے مطابق ایک مومن کا مقام عام مخلوقات کے اندر ہی ہے — چنانچہ وہ اس امر سے بخوبی آگاہ تھے کہ جس مقام کا انھوں نے تجربہ کیا تھا اور جس کی وہ تعلیم دیتے تھے وہ کس قدر خطرناک تھا

ان کا تجربہ، جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں، انھیں ایک عام مومن کی حالت سے ماوراء ایک اور ہی حالت تک لے گیا۔ جسے وہ اپنے ایک دوسرے عقیدے

کے ضمن میں بیان کرتے ہیں۔ اسی خط میں وہ آگے جا کر لکھتے ہیں :-

"پھر جب اس کا وجود نہیں رہتا تو وہ وہاں موجود ہوتا ہے جہاں کہ وہ قبل از آفرینش تھا۔ وہ اپنے آپ میں آجاتا ہے۔ بعد اس کے کہ وہ درحقیقت اپنے آپ میں نہیں تھا۔ اس مقام پر وہ اپنے آپ میں بھی موجود ہوتا ہے اور ذاتِ خداوندی کے اندر بھی — حالانکہ اس سے پہلے وہ صرف ذاتِ خداوندی میں موجود تھا، اپنے آپ میں نہیں۔ وہ اس لیے کہ اب وہ غلبۂ خداوندی کی سرشاری سے نکل کر حالت ہوش (صحو) کی کھلی فضا میں آجاتا ہے۔ اور اس کا مشاہدہ اسے واپس مل جاتا ہے۔ چنانچہ اب تمام اشیاء اپنی پہلی حالت پر آجاتی ہیں۔ اور خود اس کو اپنی پہلی صفات واپس مل جاتی ہیں[۱]"

اس طرح ہم حضرت جنید کے ایک اہم نظریے : نظریۂ بحالی ہوش (صحو Solnet) سے متعارف ہوتے ہیں جسے اس وقت کے بیشتر صوفیہ نے قبول کیا تھا۔ اور جس کی رُو سے قرآن و سنت کو ایسا معیار قرار دیا گیا تھا جس کے ساتھ نہ صرف فکر و تخیل کی، بلکہ جذبات و مقاماتِ روحانیہ کی بھی مطابقت ہونی چاہیے[۲]۔ حضرت جنید اپنی اخلاقی شخصیت کی وجہ سے اُن خطرات سے محفوظ رہ گئے جن میں اُن کے بعض جانشین مبتلا ہو گئے تھے[۳]۔

یہ دو عقائد — توحید اور بحالی ہوش — وہ بڑے ستون ہیں جن پر حضرت جنید کے تصوف کی ساری عمارت قائم ہے۔ اور جس کا ایک زیادہ تفصیلی جائزہ اور تفسیر ہم اگلے صفحات میں پیش کرنے کی کوشش کریں گے۔

۱۔ دیکھیے نکلسن کی The Origin and Development of Sufism ص ۳۳۱
نیز "طبقات" (سبکی) ج ۲، ص ۲۳۹۔

۲۔ "رسالہ" (قشیری) ص ۳۰
۳۔ "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۳۰۶
۴۔ ایضاً
۵۔ رسائلِ جنید، مکتوب نمبر ۱۰
۶۔ رسائلِ جنید، مکتوب نمبر ۱۰
۷۔ دیکھیے نکلسن کی کتاب : The Origin & Development of Sunsm
نیز "رسالہ" (قشیری) کی تمہید۔
۸۔ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۳۷

باب ۶

عقیدۂ توحید

تیسری صدی ہجری میں، جبکہ حضرت جنید کا زمانہ تھا، مختلف مذہبی فرقوں میں عقیدۂ توحیدِ الٰہی پر خصوصیت کے ساتھ بہت پُرجوش بحث و مباحثہ ہوا کرتا تھا۔ اس باب میں معتزلہ پیش پیش تھے جن کا اس زمانے میں کافی اثر و رسوخ تھا۔ بلکہ وہ تو کہلاتے ہی "اہلِ توحید" تھے۔ اس موضوع پر بحث کرنے اور خدا تعالیٰ کی وحدانیت کی کُنہ تک پہنچنے کے لیے ان کے پاس واحد ذریعہ "عقل" کا تھا۔ جو انھیں بعض مسائل میں بہت ہی پیچیدہ اور اُلجھے ہوئے نتائج تک لے آیا تھا۔

اس کے برعکس صوفیہ چونکہ 'عقل' اور اس کے نتائج سے مطمئن نہیں تھے۔ اس لیے وہ خدا کی وحدانیت کا تجربہ احساس اور الہام کی مدد سے کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ چوتھی صدی ہجری کا ایک صوفی ابن الکاتب کہتا ہے: "معتزلہ نے تنزیہ پر (یعنی اس پر کہ خدا تعالیٰ کی طرف کوئی ناقص صفات منسوب نہ کی جائیں) عقل کے ذریعے عمل کیا ہے۔ اور اس کی وجہ سے وہ ایک غلط راستے پر چل دیے ہیں۔ صوفیہ نے تنزیہ پر علم کے ذریعے عمل کیا ہے۔ اور انھوں نے سیدھا راستہ اختیار کیا ہے۔"[1] اس طرح ابن الکاتب نے طریقۂ صوفیہ کا مقابلہ طریقۂ معتزلین سے کیا ہے۔ اور خدا کی وحدانیت کے متعلق ان کے الگ الگ خیالات پر روشنی ڈالی ہے۔ اور ہم یہ دیکھتے ہیں کہ صوفیہ جن کے درمیان حضرت جنید ایک مرکزی حیثیت میں نمایاں ہیں، اپنے زمانے کے مزاج کے ساتھ

ہم آہنگ تھے، اور وہ بھی اُسی اہم مسئلہ کے حل کرنے میں لگے ہوئے تھے جس میں دوسرے طبقے مشغول تھے۔

صوفیہ یہ کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ کی توحید حقیقۃً بیان میں نہیں آسکتی۔ حضرت جنید کہتے ہیں: "توحید کے متعلق سب سے عمدہ قول حضرت ابو بکر کا ہے کہ "تعریف ہو خدائے عز و جل کی جس نے اپنے بندوں کو اپنا علم حاصل کرنے کا کوئی دوسرا ذریعہ عنایت نہیں فرمایا، سوائے ان کے عجز و بے بسی کے جو انھیں اس کا علم حاصل کرنے میں درپیش آتی ہے۔"[2] اس سے یقیناً یہی ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت جنید کے نزدیک "توحید" ادراکِ عقل کے دائرے سے ماورا کوئی چیز ہے۔ اور یہی مفہوم غالباً حضرت جنید کے ان اقوال کا ہے کہ "توحید ایک ایسی حقیقت ہے کہ جس کی راہ کے نشانات مٹ جاتے ہیں، اور علامات معدوم پڑ جاتی ہیں۔ اور ذاتِ خداوندی جیسی تھی ویسی ہی رہتی ہے۔"[3] اسی بات کو وہ اور زیادہ وضاحت کے ساتھ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں: "اگر فہم کا ادراک توحید پہ جا کے ختم ہوتا ہے تو یہ گویا ایک حالتِ ثبات و قرار پہ جا کے ختم ہوتا ہے۔"[4] ایک موقع پر انھوں نے توحید کے موضوع پر کچھ کہنے کی کوشش کی، تو اس کی مختلف طریقوں سے وضاحت کرنے لگے جن سے اس کی بعض خصوصیات پر روشنی پڑتی تھی۔ انھوں نے کہا: "یہ میں اس لیے کر رہا ہوں کہ توحید ایک ایسا مفہوم ہے کہ باوجودیکہ اس میں اتنا مکمل اور ہمہ گیر علم شامل ہے اس کی پوری تعریف اور وضاحت ہونا ناممکن ہے۔"[5] دراصل تمام صوفیہ اس حقیقت سے، اور اپنی اس کمزوری سے آگاہ ہیں کہ وہ توحید کو الفاظ میں بیان نہیں کر سکتے، نہ اسے زبانی گفتگو میں واضح کر سکتے ہیں۔ ان کے نزدیک عقل کی مدد سے اس کی تہ تک پہنچنا ناممکن ہے۔[6]

اگر ہم "توحید" کا جوہر، جس طرح کہ صوفیہ اسے سمجھتے ہیں، زیادہ قریب سے تلاش کرنے کی کوشش کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اس کوشش کا حاصل نامکمل

اور تشنہ ہی رہتا ہے۔ سب سے پہلے ہم قشیری کا لبِ لباب پیش کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

توحید کے تین معانی ہیں:

۱۔ وہ توحید جو ذاتِ خداوندی کی جانب سے ذاتِ خداوندی کے حق میں ہوتی ہے۔ جس کا مدعا یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کے علم میں یہ بات ہوتی ہے کہ اس کی ذات یکہ و تنہا ہے، اور وہ اپنے متعلق یہ حکم لگاتی ہے کہ وہ واحد اور تنہا ہے۔

۲۔ وہ توحید جو ذاتِ خداوندی کی جانب سے ہوتی ہے لیکن جس کا موضوع و معروض انسان ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ذاتِ خداوندی یہ حکم لگاتی ہے کہ انسان اس ذات کی وحدانیت کا ماننے والا ہے۔ اور انسان کے اندر خود اس ذات نے اس وحدانیت کے ماننے کا یہ ملکہ ودیعت کیا ہے۔

۳۔ وہ توحید جو مخلوق کی جانب سے ذاتِ خداوندی کے حق میں ہوتی ہے۔ اس سے مراد انسان کا یہ علم ہے کہ خدا تعالیٰ تنہا اور فرد ہے، اور اس کا یہ فیصلہ کرنا اور حکم لگانا ہے کہ ذاتِ خداوندی کا کوئی ثانی نہیں ہے۔

اگر یہی کچھ صوفیہ کی تمام "توحید" مان لی جائے تو اس سے پتہ نہیں چلتا کہ اس میں مخصوص صوفیانہ عنصر کونسا اور کس قدر ہے۔ ذوالنون مصری توحید کی تعریف ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں: "توحید یہ ہے کہ تم اس حقیقت کو تسلیم کر لو کہ یہ ضروری نہیں کہ کسی چیز کو وجود میں لانے میں خدا تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ کسی قدرتی طاقت کا نتیجہ ہو۔ اور اس پر ایمان لے آؤ کہ اس کا عملِ تخلیق بغیر کسی آلہ و سبب کے جاری و ساری ہے۔ اور یہ کہ تمام اشیاء کی علت اس کا عملِ تخلیق ہے۔ جس کی خود کوئی علت نہیں۔ اور یہ کہ ہر وہ چیز جس کا تم اپنے ذہن میں تصور باندھ سکتے ہو، ایک ایسی چیز ہے کہ ذاتِ خداوندی اس سے

ایک بالکل ہی مختلف شے ہے۔" اب اس تعریف میں ہمیں توحید کا ایک ایسا اعتقادی اقرار ملتا ہے جو اپنے رنگ میں معتزلہ کے بالکل برعکس ہے۔

یہ دونوں تعریفیں واضح اور مبنی بر حقیقت ہیں۔ لیکن ان میں اس خاص صوفیانہ طرزِ فکر کی بہت کمی ہے۔ یہ صلاحیت صرف حضرت جنید کے اندر ہی دکھائی دیتی ہے کہ توحید کے اندر جو خاص معانی ایک صوفی کے لیے پوشیدہ ہیں وہ ان کا زیادہ قریب سے تصور کر سکیں۔

انھوں نے "توحید" کا مضمون اپنے اس مشہور جملے میں بیان کیا ہے کہ "توحید قدیم کو مُحدَث سے جدا کرنے کا نام ہے۔" اس کے معنی یہ ہیں:

۱۔ "جوہرِ قدیم" کو "جوہرِ محدث" سے الگ کرنا۔ دوسرے لفظوں میں جوہرِ وجودِ مطلق سے وابستگی رکھنا اور تمام دوسری مخلوق اور اشیاء کو رد کر دینا۔

۲۔ جوہرِ وجودِ مطلق کی "صفات" کو تمام دوسری صفات سے الگ کرنا۔ دوسرے لفظوں میں صرف وجودِ مطلق کی صفات سے وابستگی رکھنا اور تمام دوسری صفات کا ابطال کر دینا۔

۳۔ "اعمال" کو علیحدہ کرنا۔ یعنی اعمالِ خداوندی کو الگ کر کے باقی جملہ قسم کے اعمال کا رد کرنا۔

وجودِ مطلق کی صفات بھی، اور اعمال بھی، دونوں اس کے جوہر میں اس قدر مکمل طور پر مدغم ہیں کہ وہ شخص جسے یہ مقام اور مرتبہ حاصل ہوتا ہے کہ وہ اس "توحیدِ حقیقی" کا ادراک کر سکے، یہ دیکھتا ہے کہ جوہر، صفات اور اعمال سب کے سب ذاتِ خداوندی کے جوہر میں پوری طرح مدغم ہیں۔ وہ اس نتیجے پر اس وجہ سے پہنچتا ہے کہ اس مقام پر وہ خود بھی ذاتِ خداوندی میں مدغم ہوتا ہے۔

صوفیہ میں قدماء اور متاخرین دونوں حضرت جنید کے اس جملے سے

بے حد محظوظ و متاثر ہوئے۔ ان کے خیال میں توحید پر تمام صوفیانہ اقوال کے مقابلے میں ان کا یہ قول زیادہ مختصر اور جامع تھا۔ ہر صوفی نے اس جملے کی تفسیر اپنے خاص نقطۂ نظر سے کی۔

مثال کے طور پر سراج جب توحید کی تعریف ان معنوں میں کر چکتے ہیں جو عام مسلمانوں کا نظریہ ہے، اور پھر اس کی تفسیر ان معانی میں کرتے ہیں جو صوفیہ کا نتیجۂ فکر ہیں۔ تو وہ شبلی کے اس قول پر رائے زنی کرتے ہیں کہ "توحید باری تعالیٰ ایک ایسی چیز ہے جو نہ بیان ہو سکتی ہے، اور نہ جس کی تعریف کی جا سکتی ہے" اور ساتھ ہی وہ حضرت جنید کا وہ مختصر جملہ اس قول کی تائید کے طور پر پیش کرتے ہیں۔[95]

حضرت ہجویری جب ان اشارات پر کلام کرتے ہیں جو شیوخ نے توحید کے اس موضوع پر بیان کیے ہیں تو وہ حضرت جنید کے اسی جملے سے بات شروع کرتے ہیں۔ اور اس کی تفسیر یوں کرتے ہیں کہ: "تم ایک ازلی کو مظہر حادث کی جگہ کبھی نہ سمجھنا، اور نہ ایک مظہر حادث کو ازلی کی جگہ۔ نیز یہ اچھی طرح جان لینا کہ خداوند تعالیٰ ازلی ہے، اور تم مظہر ہو، اور یہ کہ تمہاری نوع کی کسی چیز کا تعلق اس سے نہیں ہے۔ اور نہ اس ذات کی کوئی صفات تمہاری اپنی صفات کے ساتھ ملی ہوئی ہیں۔ اور یہ کہ ایک ازلی اور ایک مظہر کے درمیان نہ کبھی یکسانی پیدا ہو سکتی ہے، اور نہ اشتراک ہو سکتا ہے۔[96]

قشیری نے عقائد صوفیہ کے متعلق اپنی کتاب "رسالہ" کا پہلا باب حضرت جنید کے اسی قول کے ساتھ شروع کیا ہے۔ اور اسے صوفیہ کے عقیدے کی بنیاد بتایا ہے۔ پھر توحید کے باب میں اسی قول کا پھر اعادہ کیا ہے اور لکھا ہے: "حضرت جنید نے کہا کہ توحید عبارت ہے ازلی اور

قدیم کو حادث سے جُدا کرنے سے، اپنے مانوس بسیروں کو ترک کرنے بھائی بندوں کو چھوڑنے، معلوم و نامعلوم کو بھلا دینے، اور ان سب کی جگہ صرف ذاتِ خداوندی کو یاد رکھنے سے"[97]

متاخرین لکھنے والوں نے بھی اس جملے پر بہت زور دیا ہے۔ مثال کے طور پر تہانوی نے صوفیہ کے نزدیک توحید کی تعریف کے بارے میں کہا ہے: "ان تمام اشاروں اور کنایوں کا مطلب مختصراً یہ ہے کہ توحید اس ذات ازلی کو الگ اور جدا کر دینے کا نام ہے"[98]

ابن تیمیہؒ جو ایک کٹر اہل سنت تھے، نے بھی حضرت جنید کے اس جملے کا حوالہ دیا ہے، اس کی تاکید کی ہے، اور اسے سراہا ہے۔ وہ کہتے ہیں: "ازلی اور حادث کے درمیان جو فرق ہے اس کے متعلق جو کچھ جنید نے کہہ دیا ہے وہ ایک ایسی چیز ہے کہ بہت سے صوفیوں کو غلط راستے پر پڑنے سے بچا سکتی ہے" بعض بزرگ ایسے بھی ہیں جنھوں نے اس جملے کی وجہ سے حضرت جنید کی بابت ناگواری کا اظہار کیا ہے۔ مثلاً ابن عربی اپنی کتاب "الاسراء الی مقام الاسراء" میں جنید کو خطاب کر کے کہتے ہیں: "اے جنید! دو مختلف چیزوں کے درمیان کون فرق کر سکتا ہے سوائے اس کے جو نہ ایک میں شامل ہو، نہ دوسری میں" اور ابن تیمیہ یہ ثابت کرتے ہوئے کہ ابن عربی غلطی پر ہیں اور جنید حق بجانب ہیں، ابن عربی کے خلاف دلائل مہیا کرتے ہیں۔[99]

بہر صورت 'اِفرادُ القدیم' (ذاتِ ازلی کے جُدا کرنے) کے معنی نہ صرف جدائی کے ہیں جو نظریاتی طور پر، عقل کی بنیاد پر عمل میں لائی جاتی ہے، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر محدود چیز کو فنا کر کے 'لامحدود' کا عملی تجربہ کیا جائے۔ جب ہم جنید کی دوسری تعریفوں سے آگے چل کر بحث کریں گے تو یہ تعریف اور بھی زیادہ واضح ہو جائے گی۔

حضرت جنیدؒ نے اپنے بہت سے رسائل میں توحید کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ انہوں نے اس موضوع کو خصوصیت کے ساتھ اس جگہ واضح کیا ہے جہاں انھوں نے "موحدین" (اہلِ توحید) کے درجات متعین کیے ہیں۔ اور ان کی الگ الگ علامات نہایت تفصیل سے بیان کی ہیں۔ وہ اپنے ایک خط میں کہتے ہیں :-

"جان لو کہ توحید لوگوں کے اندر چار درجوں میں پائی جاتی ہے۔ پہلا درجہ تو عوام الناس کی توحید کا ہے۔ دوسرے درجے میں وہ توحید آتی ہے جو اُن لوگوں کے اندر پائی جاتی ہے جو دین کے ذاتی علم سے بہرہ ور ہوں۔ تیسرے اور چوتھے درجے کی توحید کا تجربہ ان "خواص" کو ہوتا ہے جنھیں 'معرفت' حاصل ہوتی ہے۔"

علمائے دینیات اہلِ توحید کی اس درجہ بندی سے اتفاق نہیں کرتے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس نقطۂ توحید کے درجات متعین نہیں کیے جا سکتے۔ نہ خدا تعالیٰ کے نقطۂ نظر سے، اور نہ انسان کے نقطۂ نظر سے۔ وہ کہتے ہیں کہ توحید دو غلط انتہاؤں کے درمیان ایک صحیح راستہ ہے اور بس! اور اس طرح علمائے دینیات کی اکثریت کی رائے یہ ہے کہ جہاں تک ایمان کا تعلق ہے وہ ہر ایک، اور جملہ اہلِ ایمان کے اندر یکساں ہوتا ہے۔ وہ البتہ اپنے زاویۂ نظر کی وجہ سے باہم مختلف ہو جاتے ہیں۔

امام غزالی اس مشکل کا حل یہ کہہ کر بتاتے ہیں کہ توحید کی درجہ بندی کے معنی یہ ہیں کہ ہر اہلِ ایمان ایک خاص مقام پر ہوتا ہے۔ جو دوسرے کے مقام سے مختلف ہوتا ہے۔

یقیناً توحید کی اس درجہ بندی کی کوشش میں جنید کے پیشِ نظر ہر فرد کا اپنا خاص مقام ہی ہوتا ہے۔ کوئی شک نہیں کہ تمام افراد ذاتِ باری تعالیٰ پر ایمان رکھتے ہیں۔ لیکن اپنے ایمان کی نوعیت کے اعتبار سے وہ مختلف مقامات پر متمکن ہوتے ہیں۔

ایمان کے درجات کا مسئلہ ایسا ہے کہ جس پر علمائے دینیات اپنے بحث و مباحثے کا کافی حصہ صرف کر دیتے ہیں۔ لیکن حضرت جنید اس مسئلے کا تجزیہ علمائے دینیات سے ایک مختلف طریقے پر کرتے ہیں۔ وہ اس مسئلے کی جانب نفسیاتی اور اخلاقی راہ سے پیش قدمی کرتے ہیں۔ اور ایک مومن کی ذات پر اس کا جو اثر اور نتیجہ مترتب ہوتا ہے اسے بیان کرتے ہیں۔ اس طرح ان کی یہ تفریق اور درجہ بندی محض خیالی نہیں ثابت ہوتی، بلکہ وہ ایک محکم تجربہ، اور ایک عمدہ انسانی فہم و شعور کے درمیان اُبھرتی ہے۔ اور یہ اس مسئلے کے معاملے میں ایسا طرزِ عمل ہے جس کے ساتھ ہمیں اسلامی فکر کے اندر پہلی بار سابقہ پیش آتا ہے۔

جنید ایک عام آدمی کی توحید ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں :-

"جہاں تک ایک عام آدمی کا تعلق ہے، اس کا اظہار خدا کو واحد لاشریک قرار دینے، نیز بہت سے خداؤں، ساتھیوں، حریفوں، ہمسروں اور شبیہوں کا ابطال کرنے میں ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ "غیرِ خدا" طاقتوں سے امید و خوف بھی وابستہ رکھے جاتے ہیں۔ اس طرح کی توحید اپنے اندر ضرور ایک فائدہ اور اثر رکھتی ہے کہ اس میں اقرار و احقاق بہر صورت قائم رہتا ہے۔"

سادہ توحید وہ ہے جو اسلام ہر مومن سے بطور ایمان باللہ کی بنیاد کے طلب کرتا ہے۔ ایسا موحد خدا تعالیٰ کی کامل معرفت تو نہیں رکھتا۔ اس لیے کہ جب غیر خدا طاقتوں سے امید و خوف کی وابستگی اہلِ ایمان کے شعور میں موجود ہو، تو یہ خدا تعالیٰ کا کامل ادراک کرنے میں رکاوٹ ثابت ہوتی ہے۔ ہاں اگر کسی انسان میں توحیدِ حقیقی کا پورا عزم اور حوصلہ ہو تو یقیناً یہ دونوں چیزیں — امید اور خوف — اس طرح غائب ہو جائیں گی جس طرح سورج کے طلوع ہونے پر ستارے غائب ہوتے ہیں۔

توحید کا دوسرا درجہ حضرت جنید اس طرح بیان کرتے ہیں:-

"رہی ان لوگوں کی توحید جو علم ظاہر یا باضابطہ مذہبی علم سے بہرہ ور ہیں تو اس کا اظہار خدا تعالیٰ کی وحدانیت کے اقرار، نیز دوسرے خداؤں، شریکوں، حریفوں، ہمسروں، اور مشابہتوں کے ردّ و ابطال سے ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ جہاں تک ظاہری اعمال کا تعلق ہے ان میں ایجابی احکام کی بجا آوری کی جاتی ہے، اور منہی امور سے اجتناب کیا جاتا ہے۔ اور یہ سب کچھ نتیجہ ہوتا ہے اس طبقے کی امیدوں، خواہشوں، اور اندیشوں کا۔ اس نوع کی توحید میں بھی ایک حد تک ضرور افادیت ہے۔ اس لیے کہ اس طرح خدا تعالیٰ کی وحدت کا علی الاعلان ثبوت مہیا کیا جاتا ہے[18]"

ان دو حالتوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ جہاں پہلی حالت میں یہ ممکن ہے کہ انسان اپنی زندگی پر ایک طرح کا اختیار حاصل نہ کر سکے۔ اور شائستگی، توازنِ فکر، عقل، صداقت، اور اجتماعی خیر و صلاح کے معیار کو نہ پہنچ سکے اور نہ اوامر کے اتباع اور نواہی کے اجتناب میں پورا اتر سکے وہاں دوسری حالت میں انسان کو یہ تمام خوبیاں اور اوصاف حاصل ہوتے ہیں۔ اور وہ اپنے صالح رویے، اپنی پاکباز زندگی، اور سوسائٹی کے اندر اپنے طرزِ عمل سے خدا تعالیٰ کی وحدانیت کا ثبوت مہیا کرتا ہے لیکن ان سب چیزوں کے باوجود یہ ہو سکتا ہے کہ نیکی اور بھلائی پر جو چیز اسے تحریک دیتی ہے اس کی جڑیں ابھی تک امیدوں، اندیشوں، اور خواہشات کے اندر دبی ہوتی ہوں۔

توحید کے یہ دونوں درجے معرفتِ الٰہی کے وہ بلند ترین مدارج نہیں ہیں جہاں انسان پہنچ سکتا ہے۔ چنانچہ حضرت جنید توحید کے اگلے درجے کے متعلق اظہارِ خیال کرتے ہیں:-

"اس کے بعد توحید خاص کا درجہ ہے۔ اور اس کی پہلی صورت یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار کیا جائے۔ اور اربابِ انداد اور اشکال و اشباہ کو نظر و مشاہدہ سے ساقط کر دیا جائے۔ اور خدا کے حکم کو ظاہر او باطن دونوں میں نافذ کیا جائے۔ اور خدا تعالیٰ کے ماسوا دوسری ہستیوں سے امید و خوف کے جذبات کو بالکلیہ ختم کر دیا جائے۔ اور یہ سب کچھ نتیجہ ہو انسان کے اس تصور کا کہ حق تعالیٰ کی ذات ہر جگہ ہر آن اس کے ساتھ موجود ہے۔ نیز یہ کہ حق تعالیٰ اسے پکارتا ہے اور وہ اس کا جواب دیتا ہے[19]"

یہ موحد پھر بھی اپنی انفرادیت برقرار رکھتا ہے، اور یہ درجہ بھی وہ مکمل "توحید" نہیں جہاں ایک موحد پہنچ سکتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ابھی تک حق تعالیٰ کے سوا کسی دوسری چیز — یعنی خود اپنی ذات — کے وجود کا احساس رکھتا ہے۔ اس سے بھی بلند تر درجہ جنید کے نزدیک ایک اور تجربے کا ہے۔ جو توحید کا آخری درجہ ہے۔ اسے وہ یوں بیان کرتے ہیں:-

"توحید خاص کی دوسری صورت یہ ہے کہ انسان اپنے وجود کے احساس سے یکسر عاری ہو کر ایک خیالی وجود (شبح) کی صورت میں حق تعالیٰ کے سامنے اس طرح حاضر ہو کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تیسری چیز حائل نہ ہو۔ پھر جس جس طرح اُس ذاتِ مطلق کی قدرت کاملہ طے کرتی ہے اُسی کے مطابق اس خیالی وجود پر مختلف صورتوں میں اثر انداز ہوتی ہیں۔ اسے توحیدِ ذاتِ حق کے بحرِ ذخار میں پوری طرح غرق کر دیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ خیالی وجود اپنی ذات میں بالکل فنا ہو جاتا ہے۔ پھر نہ حق تعالیٰ کی ندا کا سوال باقی رہتا ہے اور نہ اس کی طرف سے اُس ندا کے جواب کا۔ یہاں پہنچ کر اسے حق تعالیٰ کی وحدانیت کا کامل ادراک اس کے قرب کی وجہ سے

حاصل ہوتا ہے۔ اس حالت میں انسان کے اندر حس اور حرکت ختم ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ جو چیز حق تعالیٰ نے اس سے طلب کی تھی وہ اس نے خود ہی اسے مہیا کر دی۔"[۱۲]

اس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہے کہ وہ رضائے الٰہی میں مدغم ہو جاتا ہے۔ اور اس کی اپنی کوئی رضا، کوئی خواہش باقی ہی نہیں رہتی یہ ویسی حالت نہیں جو اوپر مذکور ہوئی جس میں انسان اپنی رضا، اور ذاتی خواہش کو بالکلیہ رضائے الٰہی کے تابع کر دیتا ہے۔ اس آخری حالت میں دراصل رضائے الٰہی کے تابع ہونے سے بھی بلند تر ایک چیز ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک فرد خود رضائے الٰہی بن جاتا ہے، اور اس کے سوا کوئی چیز باقی نہیں رہتا۔ اس کی رضا اور اس کا عمل، اس کا زندہ رہنا اور تخلیق کرنا، خالق کی رضا میں تمام و کمال جذب ہو کر صرف ایک ہی رضا — رضائے حق — بن کے رہ جاتا ہے۔

حضرت جنید کے ان اقوال سے ظاہر ہوتا ہے کہ بقول ہجویری "ایک موحد کو اپنی ذات کا کوئی خیال باقی نہیں رہتا۔ اور وہ ایک ایسا ذرہ بن جاتا ہے، جیسا کہ وہ ماضی ازل میں تھا جبکہ توحید کا اقرار اس سے کرایا گیا ساتھ ساتھ اس کے معنی یہ بھی ہیں کہ جب ایک فرد پر ذات حق کے اظہار کا غلبہ ہوتا ہے تو وہ بالکل ملیامیٹ ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ایک آلۂ منفعل بن کے رہ جاتا ہے۔ اور ایک ایسا لطیف مادہ جو احساس سے عاری ہوتا ہے اس کا جسم حق تعالیٰ کے اسرار کا مخزن بن جاتا ہے۔ اور اس کے تمام اقوال و افعال کا سرچشمہ وہی ذات قرار پاتی ہے۔"[۱۳]

توحید کا یہ بلند ترین درجہ، جیسا کہ حضرت جنید اس کی شہادت دیتے ہیں ان کے صوفیانہ نظام کے دو نظریوں پر قائم ہے:

۱۔ نظریۂ میثاق — جس کا مطلب ہے رب خالق اور انسان مخلوق کے درمیان تعلق، اور انسان کی خدا تعالیٰ کے سامنے اپنے مقام کی آگہی

۲۔ نظریۂ فنا — جس کا مطلب ہے کہ انسان اپنی انفرادیت کھو کر اور حق تعالیٰ کی ذات کے اندر محصور ہو کر اس کی وحدانیت کی تکمیل کرتا ہے۔

توحید کے اس آخری درجے کا تجزیہ ہم ان دو امدادی نظریوں — نظریۂ میثاق اور نظریۂ فنا — کی توضیح کے ذریعے کریں گے۔

---

[۱] "رسالہ" (قشیری) ص ۲۷

[۲] "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۲۸۴، اسی طرح کا قول "کتاب اللمع" (سراج) میں ص ۱۲۴ پر ہے۔

[۳] "رسالہ" (قشیری) ص ۱۳۵

[۴] "رسالہ" (قشیری) ص ۱۳۵

[۵] "رسالہ" (قشیری) ص ۱۳۵

[۶] یہ چیز توحید کے اُس بیان سے بہت مشابہ ہے جو متاخر اہل قلم کے یہاں ملتا ہے۔ مثلاً ابن خلدون کہتے ہیں: ہماری مشکل دراصل ہماری زبان کی کمزوری کے باعث واقع ہوتی ہے جس میں تجریدی حقائق کے بیان کرنے کی اہلیت مفقود ہے۔ اور ہمارے الفاظ و مفردات کی خامی اور نقص کے باعث جن میں حقیقت کا اظہار کما حقہٗ نہیں ہو سکتا۔ "مقدمہ" ج ۲، ص ۷۶۔

[۷] "رسالہ" (قشیری) ص ۱۳۵

[۸] "رسالہ" (قشیری) ص ۱۳۵

[۹] "کتاب اللمع" (سراج) ص ۳۰

[۱۰] "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۲۸۱

[۱۱] "رسالہ" (قشیری) ج ۳، ص ۱۳۶

[۱۲] کشف اصطلاحات الفنون (تھانوی) ج ۲، ص ۱۳۶۹

۱۳۔ "منہاج السنہ" (ابن تیمیہ) ج ۵، ص ۸۵

۱۴۔ رسائل جنید۔ مکتوب نمبر ۱۶

۱۵۔ "الاملاء علی اشکالات الاحیاء" ص ۹۸

۱۶۔ مثال کے طور پر دیکھیے "صحیح البخاری" (امام بخاری) کتاب الایمان

۱۷۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۱۶

۱۸۔ "کتاب اللمع" (سراج) ص ۳۱

۱۹۔ و ۲۰۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۱۶

۲۱۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۱۶

۲۲۔ "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۲۸

باب ۷

نظریۂ میثاق

حضرت جنید توحید کے آخری درجے کو بیان کرتے ہوئے مزید کہتے ہیں:

"اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس آخری درجے میں پہنچ کر ایک سالک اپنی اس پہلی حالت میں آجاتا ہے جہاں کہ وہ اس دنیا میں آنے سے پیشتر تھا۔"

جنید کا اعتقاد یہ ہے کہ ایک عبادت گزار انسان اپنے اس ارضی وجود میں آنے سے پیشتر ایک اور طرح کا وجود رکھتا تھا۔ وہ قرآن کریم کی اس آیت سے ثابت کرتے ہیں جس میں فرمایا گیا ہے:

وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِيْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰٓي اَنْفُسِهِمْ ۚ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۭ قَالُوْا بَلٰي ۚ (الاعراف: ۱۷۲)

اور جب تمہارے پروردگار نے بنی آدم سے یعنی ان کی پیٹھوں سے اولاد نکالی۔ اور انھیں خود ان کے اوپر گواہ بنا لیا۔ (اور ان سے پوچھا) کیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہوں؟ وہ کہنے لگے: کیوں نہیں!

جنید اس آیت کی تفسیر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"اس آیت میں خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ اس نے بنی نوع انسان سے ایسی حالت میں خطاب کیا کہ وہ اس کائنات میں موجود نہیں تھے۔ صرف خدا کا وجود ان کے لیے موجود تھا۔ اس وقت وہ مخلوق انسانی کو ایسے معنی میں وجود میں لے آیا کہ جس کی حقیقت سوائے اس کے اور کوئی نہیں جانتا۔ اور نہ کوئی دوسرا اس کا راز

پا سکتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ایک ایسا خالق تھا جو ہر طرف سے ان پر احاطہ کیے ہوئے انہیں ابتداءً ایک ایسی حالتِ فنا میں دیکھ رہا تھا جو ان کی حالتِ بقا سے ابھی بہت دُور تھی۔ اور اُن (بنی نوعِ انسان) کا وجود، وقت کی قید سے آزاد، ازل کے ساتھ وابستہ تھا۔"

اور پھر یہ بھی کہ:-

"چنانچہ جب اس نے انہیں بلایا، اور انھوں نے اس کی ندا پر فوراً لبیک کہا، تو یہ بھی اس کی ذات کا کرم اور احسان تھا۔ اس نے ان کو وجود میں لا کر گویا ان کی طرف سے خود ہی جواب دے دیا۔ اپنی ندا اور پکار کا مدعا انھیں سمجھایا، اور اپنے وجود سے انھیں اس وقت آگاہ کیا جبکہ وہ محض ایک مشیتِ الٰہی تھے جو اس ذات نے ایک عارضی وجود کی شکل میں اپنے سامنے لا کھڑی کی تھی۔ پھر اس نے اپنے ارادے سے انھیں ایک ہیئت سے دوسری ہیئت میں منتقل کیا۔ انھیں نطفے کی طرح ایک چیز بنایا، اپنی مشیت سے اسے خلق بخشا، اور صُلبِ آدم میں اُتار دیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ۔ (الاعراف: ۱۷۲) تو اس آیت میں اللہ تعالیٰ بیان کرتا ہے کہ وہ ان سے ایسی حالت میں ہمکلام ہوا جبکہ ان کا اپنا کوئی وجود ہی نہیں تھا سوائے اس ذاتِ برحق کے وجود کے جو انھیں ہر طرف سے شامل تھی۔ وہ ایسی حالت تھی کہ جس میں ان کا وجود اپنے آپ کے لیے نہیں، بلکہ حق تعالیٰ کے لیے اور اُسی کے وجود میں محصور تھا۔"

چنانچہ حضرت جنید کے نزدیک اس اعتبار سے وجود کی دو قسمیں ہیں ایک

تو "وجودِ ربانی" (دوسرے لفظوں میں حق تعالیٰ کی ذات کے اندر موجود ہونا) جو وقت کی قید سے آزاد ہے، اور جو ہمیں اس دنیا میں آنے سے پہلے حاصل ہوتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جو اس عالمِ مخلوق کے اندر رہنے سے عبارت ہے۔ پہلی قسم کو وہ یوں بیان کرتے ہیں:-

"پس یہی وہ وجودِ ربانی اور وہ خدائی تصور ہے جو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کو زیبا نہیں۔"

اور آگے چل کر کہتے ہیں:-

"ایسا وجود کوئی شک نہیں کہ سب سے زیادہ مکمل اور کارگر ہوتا ہے۔ نیز یہ اس عام وجود کے مقابلے میں جس میں ایک عام عبادت گزار دیکھا جاتا ہے، زیادہ اہمیت کا حامل، زیادہ قوی اور غالب، اور تسلّط اور استیلائے تام کے لیے زیادہ موزوں ہوتا ہے چنانچہ اس حالت میں اس کا اپنا نشان مٹ کے رہ جاتا ہے اور اس کا الگ وجود گویا باقی ہی نہیں رہتا۔ وہ اس لیے کہ کوئی انسانی صفت اور کوئی انسانی وجود اس چیز کے مقابلے میں نہیں ٹھہر سکتا۔ جو ہم نے اوپر بیان کی ہے: یعنی وجودِ حق، اور اس کا غلبہ و استیلاء۔"

اس موضوع پر جنید مزید کہتے ہیں:-

"یہ پہلی قسم کا وجود، وجود کی ایک مکمل ترین قسم ہے۔ یہ زیادہ بہتر، زیادہ بلند مرتبہ، اور خدا کے غلبہ و فرمانروائی کے لیے زیادہ موزوں، اور اس کے استیلاء کے زیادہ لائق ہوتا ہے۔ بسبب اُن صفات کے جو اس وجود کی حالت میں ان میں ظاہر ہوتی ہیں۔"

لیکن جنید اس پہلی قسم کی وجود کی زیادہ تفصیلات بہم نہیں پہنچاتے۔ وہ کہتے ہیں:-

"اس وقت وہ مخلوقِ انسانی کو ایسے معنی میں وجود میں لے آیا

کہ جس کی حقیقت سوائے اس کے اور کوئی نہیں جانتا، اور نہ کوئی دوسرا اس کا راز پا سکتا ہے۔"

پھر فرماتے ہیں:

"تو گویا انسان کی اس مذکورہ حالتِ وجود کی نسبت سے حق تعالیٰ کا وجود کچھ ایسی نوعیت کا تھا جسے وہ خود ہی بہتر جانتا اور اس کی حقیقت پہچانتا ہے۔"

دوسری طرف وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ کس کس کو وجود حاصل تھا، اور کس طرح۔ وہ کہتے ہیں:

"میں کون یہاں موجود تھا، اور اپنا الگ وجود رکھنے سے پہلے وہ کس طرح موجود تھا۔ کیا خدا تعالیٰ کے استفسار کا جواب کسی شخص نے دیا تھا؟ سوائے ان پاک وصاف، لطیف اور مقدس روحوں کے جنھیں خدا تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ اور مشیّتِ تامہ نے سامنے لا کھڑا کیا تھا۔"[9]

حضرت جنید کے اس نظریے میں کہ روح پہلے سے موجود تھی، اور یہاں اس دنیا میں آنے سے پیشتر ہمارا ایک حقیقی وجود تھا، اور یہ کہ وہ وجود اس ثانوی وجود سے مختلف تھا جو ہم نے بطور مخلوقات کے اختیار کیا۔ اس سارے نظریے میں نوفلاطونی (اشراقی) خیالات کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔ اور یہ نظریہ Enneads میں فلاطینوس کے مندرجۂ ذیل قول سے ملتا جلتا ہے:-

"پیشتر اس کے کہ ہم یہاں اس دنیا میں موجود ہوں، ہمارا وہاں وجود تھا جہاں ہم اپنی اس موجودہ حالت سے الگ کوئی اور ہی چیز تھے۔ ہم خالص روح تھے۔ ہماری عقل وفہم اس "حقیقتِ مطلق" کے ساتھ بندھی ہوئی تھی۔ اس سے الگ نہیں تھی۔ اس "وجودِ کل" کے ساتھ بطور

ایک تکملہ کے جُڑی ہوئی ۔ ۔ ۔ ۔ اس وقت حالت یہ تھی کہ جیسے ایک ہی آواز اس وجود سے نکلتی ہو۔ ایک ہی لفظ اس کی زبان سے ادا ہوتا ہو اور ایک ہی کان ہر طرف سے اس آواز کو سنتا ہو۔ یہ سماعت کوئی شک نہیں کہ بہت کارگر ہوتی تھی۔ اب ہم ایک ثنّی چیز بن گئے ہیں۔ وہ نہیں ہیں جو پہلے تھے۔ اب ہم بے حس وحرکت ہیں۔ اور ایک لحاظ سے ہم گویا موجود ہی نہیں ہیں۔"

بطور مخلوق کے ہمارے ثانوی وجود کے متعلق فلاطینوس کہتا ہے:

"اس عدمِ وجود سے البتہ ہمیں یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ کوئی ایسی چیز ہے جو بالکل موجود ہی نہیں ہے۔ نہیں، بلکہ ایک ایسی چیز جو اس "وجودِ حقیقی" سے بالکل مختلف شکل کی ہے۔ وہ عدمِ وجود جس کا ہم اس وقت تصور کر رہے ہیں۔ وہ دراصل 'وجود' کا ایک عکس ہے، یا غالباً کوئی ایسی چیز جو عکس سے بھی زیادہ دُور کی ہے۔"

دو قسم کے وجودوں کے درمیان یہ تفریق ہمیں اس تفریق کا خیال دلاتی ہے جو حضرت جنید اصل وجود، اور ہمارے اس ثانوی اور غیر حقیقی وجود کے درمیان قائم کرتے ہیں۔ انھوں نے یہ تفریق پہلے ہی تصوف کی تعریف کرتے ہوئے بیان کر دی ہے۔ جہاں وہ کہتے ہیں: "تصوف اپنے جوہر میں خدا تعالیٰ ہی کی ایک صفت ہے۔ لیکن عکس اور پرتو کی حالت میں یہ انسانی صفت بن جاتا ہے۔" (ملاحظہ ہو صفحہ ۴۷)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک ہمارے وجود کا رشتہ خدا کے وجود کے ساتھ بندھا رہتا ہے، وہ حقیقی ہوتا ہے۔ ہماری رائے میں جنید نے قرآن کریم کی آیت میثاق کی تفسیر جس طرح کے اس وجودِ قدیم کے متعلق نوفلاطونی عقیدے کی روشنی میں کی ہے۔ ان کے ذہن میں قرآن کریم کی اس آیت اور صوفیانہ فلسفے کی تعلیمات

کے درمیان ایک گہری مناسبت تھی!

اگر ہم اس نظریے کا لُبِ لباب نکالیں، اور توحید کے اس بلند ترین درجے کو بیان کریں جہاں کہ ایک عبادت گزار پہنچ سکتا ہے تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ اس اولین اور ابتدائی حالت کو واپس پہنچ جاتا ہے جہاں کہ وہ اپنی پیدائش سے پہلے تھا۔ دوسرے لفظوں میں وہ اپنے اس دنیوی وجود کو خیرباد کہہ دیتا ہے۔ اس کا عام انسانی وجود باقی نہیں رہتا۔ چنانچہ وہ ذاتِ حق تعالیٰ کے اندر ہی رہتا ہے، اور پوری طرح اس وجودِ مطلق میں جذب ہو جاتا ہے یہی وہ طریقہ ہے جس سے کہ ایک موحدِ حقیقی توحید پا سکتا ہے۔ جب تک وہ اپنی انفرادیت قائم رکھتا ہے وہ توحید کی اس کامل حالت کو نہیں پہنچ سکتا اس لیے کہ اس کی انفرادیت کی بقائے مسلسل کے معنی یہ ہیں کہ خدا تعالیٰ کے علاوہ کوئی دوسری چیز ابھی تک موجود ہے۔

جنید کا اشارہ اسی حالت کی طرف معلوم ہوتا ہے جب وہ کہتے ہیں کہ:

"اس کی وجہ یہ کہ حق تعالیٰ ان پر پوری طرح چھا جاتا ہے اور انھیں اپنی (انسانی) صفات سے عاری کر دیتا ہے . . ."

"چنانچہ وہ لوگ حالتِ غیب میں رہتے ہوئے بھی اس کے ایک ایسے وجود کی لذت سے آشنا ہوتے ہیں جو عام تصور سے مختلف ہوتا ہے۔ ذاتِ حق تعالیٰ ہر حال میں ان پر پوری طرح چھائی ہوئی اور غالب رہتی ہے۔"

"اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب خدا تعالیٰ اپنے عبادت گزار بندوں کو وجود بخشتا ہے تو وہ اپنی مشیّت کو ان پر جس طرح چاہتا ہے طاری ہونے دیتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ایسی اعلیٰ صفات کا مالک ہے جس میں اس کا کوئی شریک نہیں۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ جنید کے نزدیک خدا تعالیٰ جب ایک انسان کو خلق فرماتا ہے تو اس کا پہلے سے ہی یہ منشا ہوتا ہے کہ وہ اس پر چھا جائے، اور اسے دوبارہ اپنے اندر مدغم کر کے ایک کر دے۔ چنانچہ اس دنیا کی زندگی میں بھی اگر خدا تعالیٰ کسی بندے کو منتخب کر لے، اور وہ اس کے انتخاب پر پورا اُتر جائے تو خدا تعالیٰ اس کی انفرادیت بالکل فنا کر کے اسے اپنی وحدانیت کا مکمل شعور عطا کرتا ہے۔ جنید آگے چل کر کہتے ہیں:

"اسی لیے ہم نے کہا کہ جو کچھ عبادت گزار کو نظر آتا ہے خدا تعالیٰ اسے فنا کر دیتا ہے۔ اور جب وہ خود اس پر تسلط اختیار کر لیتا ہے تو اپنے آپ کو با جبروت، غالب و قاہر، اور مکمل طور پر فتحیاب ظاہر کرتا ہے۔"

اس حالت میں خود خدا ہی اپنے کمال کے مطابق کارکنندہ ہوتا ہے اور انسان جو کچھ بھی اس حال میں چاہتا اور کرتا ہے، وہ سوائے خدا تعالیٰ کی مرضی اور عمل کے اور کچھ نہیں ہوتا

یہ حالت ایسی نہیں ہے کہ جسے ایک عبادت گذار بغیر کسی نُصرت و حمایت کے حاصل کر سکے۔ بلکہ یہ خدا تعالیٰ کی طرف سے اُس عابد کے حق میں جسے وہ اس مرتبہ کے لیے منتخب فرماتا ہے ایک انعام ہوتا ہے۔ جنید اس بات کا ثبوت حدیث سے مہیا کرتے ہیں۔ ایک حدیث قدسی ہے کہ: "میرا بندہ اعمالِ نافلہ کے ذریعے میرا تقرّب حاصل کرتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ میرا محبوب بن جاتا ہے۔ پس جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے کہ وہ سنتا ہے اور اس کی آنکھ جس سے کہ وہ دیکھتا ہے۔"

جنید اس حدیث کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ اس کے معانی کو لفظ بلفظ اختیار کر لینا درست نہیں ہوگا۔ اس کے معانی صرف یہی ہو سکتے ہیں کہ:

"یہ حق تعالیٰ ہی ہے جو اس کی تائید فرماتا ہے، اس حالت کو پہنچنے کی توفیق اسے مہیا کرتا ہے، اس کی رہنمائی فرماتا ہے، اور جو کچھ چاہتا

ہے، اور جس طرح چاہتا ہے اس کا اسے مشاہدہ کراتا ہے۔ اور اس صورت میں وہ اپنے بندے سے ہمیشہ صحیح کام، اور ہمیشہ حق کی موافقت ہی کراتا ہے۔ خدائے عزوجل کا یہ فعل اور اس کی بندے کے حق میں یہ عنایات اسی کی طرف منسوب ہوتی ہیں، نہ کہ اس بندے کی طرف جو یہ عنایات حاصل کرتا ہے۔ اس لیے کہ تمام چیزوں کا مصدر و منبع اور وسیلہ و ذریعہ وہ بندہ کبھی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ یہ اس پر ایک بیرونی ذریعے سے نازل ہوتی ہیں۔ اور یہ ایک غیر انسانی ہستی کے ساتھ ہی منسوب ہونے کے زیادہ لائق ہیں۔ اور جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا یہ صحیح و جائز ہے کہ خدا تعالیٰ کے یہ عطیے اور انعامات حالتِ اخفا میں ہی رہیں اور اس کے ساتھ منسوب نہ ہوں[16]۔"

یہ تمام حالت اور کیفیت وہی ہے جسے حضرت جنید نے تصوف کی تعریف کرتے ہوئے مراد لیا ہے: "تصوف یہ ہے کہ خدا تمھیں اپنے اس ثانوی وجود سے فنا کر کے تمھیں اپنے آپ کے اندر ایک وجود بخشے[17]۔" اس ضمن میں وہ آگے کہتے ہیں:-

"ایک زندہ انسان وہ ہے جو اپنی زندگی کو اپنے خالق کے وجود کی بنیادوں پر قائم کرتا ہے نہ کہ وہ جو اپنی زندگی اپنے جسمانی ہیکل کے حفظ و بقا کی اساس پر تعمیر کرتا ہے۔ پس اس کی زندگی فی حقیقت اس کی موت ہوگی اس لیے کہ وہ اس کے لیے اس اولیں اور ابتدائی حالت وجود کو واپس لوٹنے کا ایک ذریعہ ہوگی[18]۔"

ایک عبادت گزار کس طرح اپنے آپ میں فنا ہو کر ذات حق تعالیٰ میں وجود پا سکتا ہے؟ یہ مقام وہ کس طرح حاصل کر سکتا۔ اور کس طرح اسے تکمیل تک پہنچا سکتا ہے؟ حضرت جنید اس مسئلے کی توضیح اپنے "نظریۂ فنا" میں کرتے ہیں۔

۱۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۱۶

۲۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۳۔ " " مکتوب نمبر ۷

۴۔ " " مکتوب نمبر ۶

۵۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۶۔ مکتوب نمبر ۷

۷۔ مکتوب نمبر ۶

۸۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۷

۹۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۱۰۔ Enneads ج ۱ پیرا ۱۲-۱۴

۱۱۔ Enneads ج ۱، پیرا ۳-۸

۱۲۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۱۳۔ ایضاً، مکتوب نمبر ۶

۱۴، ۱۵، ۱۶۔ رسائل جنید، مکتوب نمبر ۶

۱۷۔ "رسالہ" (قشیری)، ص ۱۲۶

۱۸۔ یافعی ج ۱۱، ص ۱۷۳، حوالہ از میسینوں

باب ۸

نظریۂ فنا

حضرت جنید کا نظریۂ میثاق اور نظریۂ فنا دونوں ایک ہی منزل کی طرف لے جاتے ہیں، جو توحید کا بلند ترین مقام ہے۔ 'میثاق' اور 'فنا' توحید کی طرف جانے والے دو مختلف راستے ہیں۔ پہلا راستہ رجوع الی اللہ کی حالت کو بیان کرتا ہے، دوسرا راستہ بتلاتا ہے کہ اس حالت کو پہنچنے کے لیے کیا طریقہ اختیار کرنا چاہیے کیسی ریاضت کرنی چاہیے، اور کیا کیا قدم یکے بعد دیگرے اٹھانے چاہییں۔ حضرت جنید کے نزدیک اگر ایک موحّد اس الوہی وجود کی حالت کو پہنچنا چاہتا ہے تو اُسے اپنے انسانی وجود کو جو کہ ایک ثانوی چیز ہے ختم کر دینا ہوگا: تاکہ وہ وجودِ خداوندی میں، جو کہ اصل اور مقدم چیز ہے، مدغم ہو کر اپنے الوہی وجود کا ادراک کر سکے۔ اس لحاظ سے یہ دونوں نظریے باہم مل کر ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔

جنید فنا کے تین درجے قرار دیتے ہیں۔ جن کی تعریف اور وضاحت وہ ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"فنا تین قسم کی ہوتی ہے۔ پہلی قسم کی فنا یہ ہے کہ تم اپنی صفات، اخلاق، اور مزاج کی قید سے آزاد ہو جاؤ۔ اور اس حالت پر اپنے اعمال سے دلائل بہم پہنچاؤ۔ وہ یوں کہ تم خوب محنت و ریاضت کرو۔ اور اپنے نفس کی خواہشات کے خلاف عمل کرو۔ جو کچھ تمہارا نفس چاہتا ہے اس کی بجائے اسے وہ چیز دو جس سے وہ نفرت کرتا ہے۔ دوسری قسم کی فنا یہ ہے کہ تم اپنے حظِ نفس سے بالکل دستبردار ہو جاؤ۔ یہاں تک کہ طاعات میں جو لذت ایک عابد و زاہد کو ملتی ہے اس کا احساس بھی تم سے جاتا رہے۔ تم خود اسی کے اور صرف اسی کے ہو جاؤ۔ تمہارے اور ذاتِ حق کے درمیان کوئی واسطہ ہی باقی نہ رہے — اور تیسری قسم کی فنا یہ ہے کہ تجلیاتِ ربانی کا تم پر اتنا غلبہ ہو جائے کہ تمہارے اس وجود موجود کی حقیقت تمہاری آنکھوں سے اوجھل ہو جائے۔ ایسی حالت میں تم ایک ایسا وجودِ فانی ہو جاؤ گے جو وجودِ ابدی کے ساتھ متحد ہو کر خود بھی ابدی ہو گیا ہوگا۔ تمہارا وجود، وجودِ خداوندی کے سبب ہی ہوگا۔ اس لیے کہ تمہاری فنا تو متحقق ہو چکی۔ تمہاری رسم (یعنی ظاہری شکل) باقی رہ گی لیکن تمہارا نام اور تمہاری انفرادیت مٹ جائے گی۔"

پہلی حالتِ فنا کا تعلق انسان کی عملی زندگی سے ہے۔ انسان کو، جبکہ وہ بطور ایک مسلم کے اپنے فرائض انجام دے رہا ہو، اپنی ذاتی رغبتیں اور میلانات، اپنی آرزوئیں اور جذبات سب پس پشت ڈال دینے چاہییں اور یہ وہ چیز ہے جسے جنید صفات، اخلاق، اور مزاج کی قید سے آزاد ہونا کہتے ہیں۔ اس چیز سے عہدہ برآ ہونے کے لیے اسے ایک مسلسل اخلاقی تربیت، اور ایک باشعور صوفیانہ طریق زندگی کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اکثر اسے اپنے نفس کی اُن خواہشات و رغبات کے خلاف کام کرنا پڑتا ہے جو اس کے مقصد کی پاکیزگی کو گدلا کر دیتی ہیں۔ فنا کی یہ حالت ایک اخلاقی و معروضی مرتبہ کی ہوتی ہے۔

فنا کی دوسری حالت کا مطلب یہ ہے کہ ایک عبادت گزار اپنے آپ کو تمام دنیوی لذت ہائے حواس سے منقطع کر لے۔ یہاں تک کہ خدا تعالیٰ کے احکام کی پیروی میں اعمال صالحہ سے جو مسرت انسان کو ہوتی ہے اس کے احساس سے بھی عاری ہو جائے۔ اس طرح کوئی بیچ کا واسطہ ایسا باقی نہ

رہے جو انسان کو خدا کے ساتھ بالواسطہ تعلق قائم کرنے پر آمادہ کرے۔ فنا کی یہ حالت ایک ذہنی اور داخلی قسم کی ہے۔

فنا کی تیسری حالت سے مراد یہ ہے کہ انسان اس شعور سے بھی عاری ہو جائے کہ وہ رویائے ذاتِ حق کے مقام پر پہنچ چکا ہے۔ خدا کے رُوبرو اپنی ذات کا شعور باقی نہ رہے۔ یہ وہ حالت ہے جس کے متعلق ہم پہلے سن چکے ہیں۔ اور یہ اس وقت طاری ہوتی ہے جبکہ ایک عابد پر ذاتِ الٰہی پوری طرح چھا جاتی ہے۔ اُس کا ہر طرف سے احاطہ کر لیتی ہے، اور اس پر پُوری طرح فتحیاب ہو جاتی ہے۔ اس حالت میں اگرچہ اس کے گرد بسنے والے انسانوں کے لیے اس کا جسمانی وجود اور ظاہری ہیئت باقی رہتی ہے لیکن اس کی انفرادیت بالکل فنا ہو جاتی ہے۔ اپنے آپ میں اب اس کا الگ وجود باقی نہیں رہتا۔ اس کا گزشتہ وجود گویا مُردہ ہو جاتا ہے۔ وہ اپنی ابدی زندگی کی طرف واپس لوٹ جاتا ہے، اور ذاتِ حق تعالیٰ کے ساتھ اور اسی کے اندر رہنے لگتا ہے۔

یہ حالت، جو فنا کی آخری حالت ہے، اس میں حالتِ بقا بھی شامل ہوتی ہے۔ انسان فنا ہو کر خدا تعالیٰ کے اندر باقی اور جاوداں ہو جاتا ہے۔ اصل میں فنا اور بقا دو مختلف پہلوؤں سے ایک ہی حالت کے دو نام ہیں۔ جب ایک فرد خدا تعالیٰ کی ذات کے اندر فنا ہو کر اپنی انفرادیت کھو دیتا ہے تو اسی وقت وہ دراصل خدا کی ذات کے اندر باقی اور ابدی بھی ہو جاتا ہے۔ فنا سے مراد بدھ مت کے نروان کی طرح محض موقوفیٔ ذات ہی نہیں ہے، بلکہ جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا، اس کے اندر ایک عابد کی ذات کی ترقی بھی شامل ہے جو اسے ذاتِ خداوندی میں مدغم ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔

اس مقام پر حضرت جنید کے تصورِ خدا میں ہمیں ایک اہم بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ اگرچہ "فنا" جبکہ وہ خود مقصود بن جائے "وحدت الوجودیت" کی طرف لے جا سکتی ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ جنید کے نظریۂ فنا کے مطابق

میں یہ بات نہیں ہے۔ ان کی "فنا" جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں، صرف ذاتِ خداوندی کے اندر بقا کے ساتھ ہم آہنگ ہوتی ہے۔ خدا تعالیٰ کی ذاتی خصوصیت اس حالت میں بھی اسی طرح باقی رہتی ہے اور اس کے الوہی وجود میں عبادت گزار کی ذات ابدیت کا جامہ پہن لیتی ہے۔ یہ کیفیت فنا کی اس تمام حالت میں قائم رہتی ہے۔ یعنی پیشتر اس کے کہ عابد اپنے آپ میں یعنی حالتِ صحو میں واپس آ جائے ؎

یہاں یہ امر مد نظر رہنا چاہیے کہ اس بلند ترین مقام پر پہنچ کر بھی ایک عابد خدا تعالیٰ کی پُوری حقیقت کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ اگرچہ اسے ذاتِ خداوندی اپنے اندر لے لیتی ہے، اور وہ اس کے اندر رہنے لگتا ہے۔ جنید کہتے ہیں:

"چنانچہ اس حالت الوہی میں بھی، اور باوجود اس کے کہ حق تعالیٰ کا وجود خاص اس پر چھایا ہوا ہوتا ہے، اس کے لیے یہ ممکن نہیں ہوتا کہ وہ اس حقیقتِ نہائیہ کا ادراک حاصل کر کے اپنے نفسِ مضطرب کو شفا بہم پہنچا سکے۔ اس حالت میں صرف اتنا ہوتا ہے کہ وہ ذات اپنی صفاتِ علیا، اور اسمائے حُسنیٰ کے ساتھ دیکھی جا سکتی ہے۔"

تو گویا اس حالت میں بھی ایک عابد خدا تعالیٰ کی ذات کے ساتھ کامل اتحاد حاصل نہیں کر سکتا۔ حضرت جنید اپنی تمام تعلیمات میں اسی نکتے پر زور دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

"جب انھوں نے اس ذات کو اس کی اپنی رضا کے مطابق طلب کیا، اور اپنے آپ میں اسے جذب کرنے میں ناکام رہے، تو ان لوگوں نے گویا خود اس کی خواہش کی کہ خدا تعالیٰ کی ذات ان کے نفوس پر چھا جائے۔ اس طرح انھوں نے اپنی ذات کے لیے ایک آزمائش مول لے لی۔ وہ اس لیے کہ ان کے اندر اشیاء کی لذت باقی ہوتی ہے، اور اس کی وجہ سے ان کے آگے ایک پردہ سا آ جاتا ہے جس کا اثر یہ ہوتا

ہے کہ جب بھی کوئی فخر کا موقع ہو، یا ذکر و فکر کا کوئی نتیجہ برآمد ہو، یا اپنے نفس کی کسی خواہش پر غلبہ و قہر حاصل ہو، تو وہ اپنی انا اور خودی کے تقاضوں کے تحت اشیاء پر حکم لگاتے ہیں، اپنے احساسات کو کام میں لاتے ہیں، اور اپنے آپ کو دیکھ کر خوش ہوتے ہیں — تم اس کیفیت کو کیوں کر جان سکتے ہو، اس کا علم تو انہی لوگوں کو ہوتا ہے جو اس کیفیت سے خود گزرتے ہیں۔ ان کے سوا نہ کوئی اسے دیکھ سکتا ہے، نہ اس کی تاب ہی لا سکتا ہے۔ کیا تم جانتے ہو کہ کیونکر ان لوگوں نے ذات خداوندی کی طلب کی، لیکن پھر بھی اس تک نہ پہنچ پائے۔ اور اس مقصد کی خاطر ہر اس چیز کو وسیلہ پکڑا جو اُس کی طرف سے ان پر عیاں ہوئی، اور الوہی حقیقتوں کی مدد بھی حاصل کی۔ وہ اس لیے کہ اس نے انھیں اپنے وجود سے آشنا کیا، اور ان کے سامنے اپنے وہ اسرار غیب لا کھڑے کیے جو اُس تک پہنچانے والے ہیں۔ جب یہ ہوا تو سب آثار مٹ کے رہ گئے اور سب خواہشات (انسان کے اندر) ختم ہو گئیں۔"

چنانچہ 'فنا' جس طرح کہ حضرت جنید نے اس کا تجربہ کیا ہے، یہ نہیں ہے کہ انسان کا وجود خدا تعالیٰ کے وجود میں منتقل ہو جائے . . . "وہ ذاتِ خداوندی سے علیحدہ ہوتے ہیں۔ صرف ان کا اپنا مشاہدہ اور بصیرت ان سے الگ ہو جاتی ہے۔ جبکہ خدا تعالیٰ اپنی طاقت اور شان و شوکت کے ساتھ قائم رہتا ہے" . . . بلکہ اس کے معنی جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں یہ ہیں کہ انسان کی رضا خدا کی رضا میں شامل ہو جائے۔

فنا کے متعلق حضرت جُنید کی صوفیانہ تعلیمات میں یہ نکتہ بہت اہمیت کا حامل ہے۔ اور بعد کے آنے والے مفسّروں نے اسے غلط سمجھا ہے۔ سّراج

کو اس غلطی کا علم تھا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں: "بغداد کے کچھ صوفیہ نے اپنے عقائد میں یہ کہہ کر ٹھوکر کھائی ہے کہ جب وہ اپنی انسانی صفات سے گزر جاتے ہیں تو وہ خدا تعالیٰ کی صفات کے اندر داخل ہو جاتے ہیں۔ اس سے تو "حلول" لازم آتا ہے۔ یا وہ مسیحی عقیدہ جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں مشہور ہے۔ یہ خاص طرزِ اعتقاد بعض قدماء کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لیکن اس کے صحیح معنی یہ ہیں کہ جب ایک انسان اپنی صفات سے گزر جاتا ہے، اور خدائی کی صفات میں داخل ہو جاتا ہے تو وہ دراصل اپنی رضا سے، جو خدا تعالیٰ کی طرف سے اسے عطا ہوتی ہے، ہاتھ اٹھا لیتا ہے، اور خدا تعالیٰ میں مدغم ہو جاتا ہے، یہ جانتے ہوئے کہ اس کی اپنی رضا بھی خدا تعالیٰ ہی کا عطیہ تھی۔ چنانچہ اس خصوصی انعام کی بدولت وہ اس قابل ہوتا ہے کہ اپنے آپ کے متعلق دیکھنا اور سوچنا بند کر دے۔ اور رضا اللہ خدا تعالیٰ کی وفاداری اختیار کر لیتا ہے۔ اور یہ ایک مقام، ایک حالت ہے۔ ان لوگوں کی جو توحید کے متلاشی ہوتے ہیں۔ جن لوگوں نے اس عقیدے میں غلطی کھائی ہے وہ یہ سمجھنے سے قاصر رہے ہیں کہ خدا کی صفات خود خدا نہیں۔ خدا کو اس کی صفات کا ہم معنی قرار دینا ایک طرح کا کفر ہے۔ اس لیے کہ خدا خود دلِ انسان میں نہیں اترتا، بلکہ انسان کے دل میں جو چیز اترتی ہے وہ خدا پر ایمان، اس کی وحدانیت کا اعتقاد، اور اس کے ذکر کی پاکیزگی ہے۔"

سّراج یہ بھی کہتے ہیں کہ "کچھ لوگوں نے اس خیال سے کھانا پینا ترک کر دیا ہے کہ جب ایک آدمی کا جسم نحیف و ناتواں ہوتا ہے تو اس بات کا امکان پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی انسانی خصوصیات سے آزاد ہو کر خدائی صفات سے متصف ہو جائے۔ وہ نادان لوگ جو یہ عقیدہ رکھتے ہیں، انسانیت اور انسانی جبلی اخلاق کے درمیان تمیز نہیں کر سکتے۔ انسانیت انسان سے اسی قدر ہی الگ ہو سکتی ہے جس قدر کہ سیاہ رنگ ایک سیاہ فام شخص سے

یا سفیدی ایک سفید چیز سے الگ ہو سکتی ہے۔ لیکن انسانی جبلی صفات و اخلاق حقائقِ الٰہیہ سے منتشر ہونے والی پُرزور تجلیات کے اثر سے تغیر پذیر ہو جاتے ہیں۔ انسانی صفات انسانیت کا اصل وجوہر نہیں ہیں۔ جو لوگ عقیدۂ فنا کا ذکر کرتے ہیں، ان کا مطلب دراصل یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنے افعال اور اعمالِ اطاعت کو الگ کوئی چیز سمجھنے کی بجائے یہ سمجھنے لگتا ہے کہ خدا تعالیٰ ہی اپنے بندے کی خاطر ان سب اعمال و افعال کا سبب بنتا ہے۔"

جنید کے نزدیک ایک عبادت گزار جب فنا کے اس آخری مقام پر ہوتا ہے، جہاں وہ اپنی انفرادیت بالکل ہی کھو دیتا ہے۔ تو یہاں بھی وہ خدا سے الگ ایک وجود ہوتا ہے۔ بہت سے پردے اگرچہ دُور ہو چکے ہوتے ہیں، لیکن ایک پردہ خالق اور بندے کے درمیان پھر بھی حائل رہتا ہے۔ یہ حالت، جیسا کہ جنید نے اس کا تجربہ کیا ہے، تمنّا اور الم سے پُر ہوتی ہے۔ یہ دراصل امید و بیم، سوز و کرب، اور طلبِ الٰہی کی حالت ہوتی ہے۔ اس حالت کا برداشت کرنا رُوح کے لیے ایک کڑی آزمائش ہوتا ہے۔ جب انسان اس حالت میں ہو تو خدا تعالیٰ اس کی معاونت فرماتا ہے۔ اور اسے آزمائش کی ایسی حالت میں برقرار رکھتا ہے کہ ایک طرف تو وہ اپنی دنیوی انفرادیت سے عاری ہوتا ہے۔ اور دوسری طرف وہ وجودِ مطلق میں بھی جذب نہیں ہو پاتا۔ تاہم رُوحِ انسانی اس آزمائش اور ابتلا۔ کی منزل میں بھی ایک روحانی مسرت محسوس کرتی ہے۔ اس لیے کہ ایسی آزمائش میں بہر صورت ذاتِ خداوندی اس کے سامنے رہتی ہے۔ جنید کہتے ہیں:-

"یہ روحیں اپنے آزمائش کنندہ کی طلب و آرزو میں تڑپتی رہیں۔ اور اس مطلوبِ بعید کی جفاکوشی پر شکوہ سنج ہوئیں۔ انہیں

اپنی محرومی اور ذلت کا بہت غم تھا۔ اور یہ نئی حالت ان کے لیے افسردگی اور دل شکستگی کا پیغام لائی۔ چنانچہ وہ اس وجودِ مطلوب کی خاطر ہمیشہ غمزدہ اور دردمند رہیں، اور اس کے شوق میں سرگرداں! اس حالت کے بعد جو دوسری حالت ان پر طاری ہوتی وہ پیاس اور اشتیاق کی تھی۔ چنانچہ ان کے قلب و جگر میں پیاس شدید سے شدید تر ہوتی گئی۔ اور وہ روحیں اس ذات کی معرفت کی دھن میں لگ گئیں۔ اور اس معرفت کی تلاش میں وہ اپنے آپ سے بھی گزر جانے پر آمادہ ہوئیں۔ ذاتِ حق کے لیے اس پیاس اور آرزو نے ہر ماتم کے ساتھ ان کے لیے ایک ماتم برپا کیا، اور ان کے ہر قطعۂ لباس کو گویا ان کے لیے نشان اور علم بنا دیا۔ اس آرزو نے ان کو فقر و غربت کا مزا بھی چکھایا۔ اور مشقت برداشت کرنے کا تجربہ بھی ایک مرتبہ پھر سے کرایا۔

رُوحِ انسانی اس بوجھ اور مشقت کو مع اس کے لوازمات اور تکالیف کے قبول کرتی ہے اور اس میں اپنی شفا تلاش کرتی ہے۔ اس دوران میں نظر بہ ظاہر وہ اپنے محبوب کے آثار کے ساتھ چمٹی رہتی ہے۔ ہر دُوری اس کی نظر میں نزدیکی بن جاتی ہے، اور یہ لطیف تر ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ اس پر سے اب پردہ اُٹھ چکا ہوتا ہے۔ اور یہ اس حالت میں پوشیدہ اور مستور نہیں رہتی۔ اور حق تعالیٰ جب اس کی آزمائش کرتا ہے تو یہ اس امتحان میں پیچھے نہیں ہٹتی۔ اور اس کی یہ پوشیدگی ممکن بھی کیسے ہو سکتی ہے جبکہ یہ اس ذات کے سامنے اسیری کی حالت میں ہوتی ہے اور اس کے انعام و اکرام کی امیدوار! جب ذاتِ حق نے اس کو اس آزمائش سے سرفراز فرمایا، تو یہ بھی اپنے آپ کو اس آزمائش کی راہ میں ہلاک کرنے کی آزادی دے دیتی ہے۔ اور اس ذات کی محبت سے

شادکام ہوکر، اور مقامِ تقرّب میں اس کی محبت میں ڈوب کر اپنے آپ کے لیے ہر قسم کا اہتمام، اور ہر طرح کی فکر ترک کردیتی ہے اس موقع پر آنکھیں کہاں تک مشاہدۂ حق سے روشن ہوتی ہیں، اس کا اندازہ تم ان کی حالتِ بیداری سے کرسکتے ہو۔ اس نئی روحانی زندگی کی مدت اتنی بے پایاں ہوتی ہے اور آزمائش کی سختی اتنی شدید کہ ان ارواح کو اپنا وجود گم کرنے میں کافی وقت درکار ہوتا ہے یہاں تک کہ یہی آزمائش ان کے لیے ایک مانوس و مقبول چیز بن جاتی ہے۔ اور اس کی چبھن جاتی رہتی ہے —— چنانچہ یہ ارواح اس آزمائش اور امتحان کے بوجھ سے بالکل نہیں اکتاتیں، اور نہ اس سے کبیدہ خاطر ہوتی ہیں۔ یہ نفوس دراصل جری اور بہادر ہوتے ہیں کہ جو کچھ ان پہ گزرتی ہے، اور جو کچھ انھیں پردۂ راز میں عبور کیا جاتا ہے وہ اس سے بڑی جوانمردی کے ساتھ عہدہ برآ ہوتے ہیں۔ یہ لوگ خدا تعالیٰ کی آزمائش کی بھٹی میں صابر اور ثابت قدم رہتے ہیں اور اس کے حکم کا انتظار کرتے رہتے ہیں۔ لیقضی اللہ امراً کان مفعولاً (تاکہ خدا کو جو کام منظور تھا اسے کر ہی ڈالے)"

چنانچہ ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ حضرت جنید، جنھوں نے توحید کے بلند ترین مقام کا خود تجربہ بھی کیا ہے اور اس کا تجزیہ بھی۔ اور جنھوں نے نظریۂ میثاق، اور نظریۂ فنا کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے، ابھی تک نہ "وحدت الوجودیت" کے ریلے میں گم ہوتے ہیں (جس کے معنی ہیں کہ انسان خدا اور خود اپنے آپ کے جداگانہ شعور سے عاری ہوکر صرف ایک وجود کا اقرار کرے)، اور نہ انھوں نے اپنے آپ کو — یعنی عبادت گزار کو — خدا کا ہم پلہ قرار دیا ہے، دوسرے لفظوں میں اس وجودِ حق کے ساتھ مکمل اتحاد یافتہ! بلکہ انھوں نے توحید کا تجربہ اور اس کی توضیح یوں کی ہے کہ

انسان اپنے ارادے سے جو کہ اس دنیوی انفرادیت کا ایک خاصہ سمجھی جاتی ہے دستبردار ہو جائے۔ کاملۃً اپنے آپ کو خدا تعالیٰ کے سپرد کر دے، اور خدا تعالیٰ کے اندر اپنے ابدی وجود کی طرف واپس لوٹ جائے۔ اس طرح وہ خدا کے ساتھ اس حد تک متحد ہوگا جس حد تک متحد ہونے کی خود خالق نے اپنی مخلوق کو اجازت دی ہے۔

ہم حضرت جنید کو ایک مسلّم الثبوت مبصر، معلّم، اور مسئلہ توحید کو اس کی عمیق ترین اور سب سے عالمانہ اور منظم شکل میں سمجھانے والا استاذ و مرشد قرار دے سکتے ہیں۔ اسلامی تصوف میں ان کا فی الحقیقت یہی مقام ہے۔ وہ پہلے شخص نہیں ہیں جنھوں نے توحید کے بارے میں کلام کیا ہو۔ ان کے استاذ سری السقطی، اور ان سے پہلے معروف الکرخی نے بھی توحید پر اپنے خیالات کا اظہار کیا تھا۔ اور یہ دونوں استاذ ایسے تھے کہ جن کا احسان جنید نے ہمیشہ تسلیم کیا۔ لیکن جنید نے توحید کو صوفیانہ نظام کے اندر ایک مرکزی جگہ دی ہے، اور اپنے رسائل میں توحید کے متعلق ہمیں ایک واضح عقیدہ عطا کیا ہے۔ وہ یہ عقیدہ، جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا، اپنی زبانی تعلیمات میں بھی، اور اپنے رسائل میں بھی، اپنے خصوصی حلقۂ ارشاد کے ان لوگوں کو بتاتے تھے جو اسے سمجھ سکیں۔ تاہم ان کے کچھ شاگرد اور متاخرین صوفیہ اس عقیدے کا مفہوم اس کی سالمیت اور مجموعی حالت میں نہ سمجھ سکے۔ انھوں نے اس کا کبھی ایک حصہ لے لیا، کبھی دوسرا۔ اور اس طرح وہ کبھی مبالغے میں، اور کبھی مغالطے میں پڑ گئے۔

حضرت جنید کو اگر اچھی طرح سمجھ لیا جائے، اور ان کی تعلیمات کا احاطہ کر لیا جائے، تو وہ تصوف کی راہ میں ایک قابلِ اعتماد اور واضح رہنما ثابت ہوتے ہیں۔ توحید کے باب میں ان کی تعلیم بنیاد اور اصل کا مرتبہ

رکھتی ہے۔ اور اس کی صدائے بازگشت اکثر صوفی سلسلوں میں آج کے زمانے تک سنائی دیتی ہے[9]۔

---

[1] رسائلِ جنید، مکتوب نمبر ۱۳

[2] "کتاب اللمع" (سراج)، ص ۲۱۴۔ نیز دیکھیے "صوفیائے اسلام" از نکلسن ص ۱۴۹،

[3] نکلسن اگرچہ حضرت جنید کی اس "بقا" کے دینیاتی مفہوم سے بخوبی آگاہ ہے لیکن اس کے نزدیک یہ تحفظِ ذات بعد کی حالتِ ہوش ہی میں ممکن ہے دیکھیے اس کی کتاب: The Ideal of Personality ص ۱۲،

[4] رسائلِ جنید، مکتوب نمبر ۶

[5] 〃 〃 〃 〃 〃

[6] "کتاب اللمع" (سراج)، ص ۴۳۲

[7] "کتاب اللمع" (سراج)، ص ۲۶۳

[8] رسائلِ جنید، مکتوب نمبر ۶

[9] دیکھیے شاذلیہ نظام کا لٹریچر، خصوصاً ابن عطار الاسکندری کی کتب۔

باب ۹

نظریۂ بحالیٔ ہوش (صَحو)

وہ نفوس جو اپنی انفرادیت گم کر کے، اور انسانی وجود سے گذر کر، توحید کے مقام کو پہنچ جاتے اور ذاتِ خداوندی میں رہنے لگتے ہیں۔ اور ان پر اس ذاتِ مطلق کا کامل غلبہ ہو جاتا ہے، اور وہ پوری طرح اپنے مالک اور فاتح کے قبضے میں ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان کا اپنا ارادہ بھی باقی نہیں رہتا، بلکہ وہ اسی ذاتِ غالب کے ارادے میں ختم ہو جاتا ہے۔ اور ان کے لیے اس دنیا میں کوئی کام کرنے یا کوئی مقصد سامنے رکھنے کی بابت سوچنا بھی ممکن نہیں رہتا ——— ایسے لوگوں کی حالت کہ جب انسان پہنچ جائے تو اس حیاتِ دنیوی کے عام قوانین اور معیارات اس کے لیے اپنی اہمیت کھو دیتے ہیں۔ کیونکہ اس کے لیے سب کچھ خدا تعالیٰ کی رضا ہی ہوتی ہے جس کا وہ ایک آلہ ہوتا ہے۔ اس مقام پر نیکی اور بُرائی کا امتیاز بھی بے معنی ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ ہر وہ چیز جو خالق کی طرف سے آتی ہے خوب ہوتی ہے۔

یہ حالت ایک صوفی کو منطقی طور پر ایک ایسے رویّے کی طرف لے جا سکتی ہے، جس کی وجہ سے وہ اپنے آپ کو معاشرے کے احکام و قوانین سے بالاتر سمجھنے لگے۔ اور بعض صوفیہ تو فی الواقع دینی احکام کو پس پُشت ڈالنے بھی لگ گئے۔ اور تمام مذہبی فرائض اور واجبات سے انھوں نے ہاتھ اٹھا لیے۔۔۔ یعنی "معروف کے بجا لانے اور منکر سے اجتناب کرنے" سے وہ یہ کہہ کر بری الذمہ ہو گئے کہ جب ایک شخص خدا کی رضا میں محصور رہتا ہے تو اسے ان احکام

پر عمل کرنے کی کیا ضرورت ہے جو اس نے حالتِ دنیوی میں رہنے والے عام انسانوں کو دیتے ہیں۔ وہ گویا یہ سمجھنے لگے کہ شریعت کے احکام اور قوانین صرف عوام الناس کے فائدے کے لیے ہوتے ہیں۔ رہے وہ نفوسِ عالیہ جو خالقِ کائنات کے ساتھ ایک حالتِ اتحاد میں رہتے ہیں تو ان کے لیے یہ فضول اور بے فائدہ ہیں[11]۔

مذہب کے احکام اور معاشرے کے قائم شدہ رواجوں کی طرف سے یہ مکمل بے تعلقی ایک صوفی کو ایک خاص قسم کی رندی اور آوارگی کی طرف لے جاتی ہے، جو تصوف کی تاریخ میں کئی بار ہمارے سامنے آتی ہے۔

بہت سے صوفیہ میں ہم مذہبی اعمال کی طرف ایک پورا منفی رویّہ پاتے ہیں۔ یہ بات ہمیں اس واقعے میں بھی ملتی ہے جو حضرت جنید کی بابت روایت کیا جاتا ہے۔ کہتے ہیں ایک شخص نے حضرت جنید سے کہا: بندگانِ خدا (یعنی صوفیہ) میں بعض ایسے لوگ بھی ہیں جن کا نظریہ یہ ہے کہ عمل سے دُور رہنا ہی دراصل نیکی اور خوفِ خدا کی علامت ہے۔" جنید نے جواب دیا: "یہاں لوگوں کا عقیدہ ہے جو مذہبی اعمال کو بالکل بے وقعت خیال کرتے ہیں اور یہ میرے نزدیک ایک بڑا بھاری گناہ ہے۔ ایسا عقیدہ رکھنے والے شخص سے تو ایک زانی اور چور بھی میرے نزدیک بہتر ہے۔ دراصل جو لوگ خدا تعالیٰ کی معرفت رکھتے ہیں وہ خدائی احکام بطیبِ خاطر سنتے ہیں، اور ان پر عمل کر کے انھیں واپس اس کی جناب میں پیش کرتے ہیں۔ اگر میری عمر ایک ہزار برس بھی ہو تو میں کبھی نہیں چاہوں گا کہ اعمالِ خیر میں میرے اندر ایک ذرہ بھر بھی کمی پائی جائے[12]۔"

اس طرح ہم حضرت جنید کے اخلاقی نظریے کی طرف رہنمائی پاتے ہیں —— ان کے نظریۂ بحالیٔ ہوش (صحو) کی طرف، جو توحید کے ساتھ مل کر ان کے تمام صوفیانہ نظام کی بنیاد بنتا ہے۔ ہجویری حضرت جنید کے عقیدے

کی بابت کہتے ہیں: "یہ —— یعنی نظریۂ بحالیٔ ہوش —— تمام عقائد میں سب سے زیادہ مشہور اور نامی ہے۔ اور تمام شیوخ نے اسے اختیار کیا ہے۔ اگرچہ اخلاقِ تصوف کے بارے میں ان کے بیانات کے اندر کافی اختلاف پایا جاتا ہے[13]۔"

حضرت جنید اس بات کو جانتے تھے اور انھوں نے اس کا تجربہ بھی کیا تھا کہ توحید کا بلند ترین مقام جس کا کہ اوپر ذکر ہوا، یعنی مقامِ فنا، جبکہ انسان اپنے ارادے سے دستبردار ہو کر خدا کے ارادے کے اندر ضم ہو جاتا ہے، انسان کے روحانی ارتقاء کا آخری مقام اور انتہائی منزل نہیں ہے۔ حضرت جنید کے نزدیک فنا کا یہ مقام وجد آفریں حالتِ مدہوشی سے فاسد بھی ہو سکتا ہے۔ اور یہ مقام اس صوفی کا تنہا مقصود نہیں ہو سکتا جو یہ سمجھتا ہے کہ اس کے ہم جنس انسانوں کے بارے میں اس پر کوئی ذمّہ داری عائد ہوتی ہے۔ اس لیے کہ اس مقام پر اس کا ذہنی توازن بگڑ جاتا ہے۔ اور اس کی عقل و ہوش اور ضبطِ نفس کے جاتے رہنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

خدا تعالیٰ اپنے عبادت گزار کو (باقی انسانوں سے) ہمیشہ ایک حالتِ علیحدگی میں دیکھنا پسند نہیں فرماتا۔ جنید کہتے ہیں:

> "خدا تعالیٰ کے ساتھ اس حالتِ رفاقت میں انسان کا دائرہ کار کہاں سے کہاں تک ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خدا کی طرف سے شروع ہو کر خدا ہی پر ختم ہوتا ہے۔ انسان کا وجود اسی ذاتِ حق تعالیٰ کے لیے ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ متحد ہو کر وہ فنا ہو جاتا ہے —— پھر اس کی حالتِ فنا بھی جاتی رہتی ہے ..... اور یہ اس لیے کہ حق تعالیٰ کا اس کے وجود کے بارے میں ایک منشا ہوتا ہے جو وہ اسے واپس عام انسانوں میں بھیج کر پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ وہ اسے عام لوگوں کی طرف اس حال میں واپس بھیجتا ہے کہ اس پر اس

کی نعمتوں کا اظہار پوری طرح عیاں ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ اس پر حق تعالیٰ کا مزید اکرام یہ ہوتا ہے کہ اس کی انفرادی صفات اسے واپس مل جاتی ہیں۔ تاکہ وہ عام لوگوں کو اپنی طرف کھینچ سکے۔"

ایک اور مقام پر جنید پھر کہتے ہیں :-

"پھر جب اس کا وجود نہیں رہتا تو وہ وہاں موجود ہوتا ہے جہاں کہ وہ اس سے پہلے تھا۔ وہ اپنے آپ میں آجاتا ہے، بعد اس کے کہ وہ درحقیقت اپنے آپ میں نہیں تھا۔ اس مقام پر وہ اپنے آپ میں بھی موجود ہوتا ہے اور ذاتِ خداوندی میں بھی۔ حالانکہ اس سے پہلے وہ صرف ذاتِ خداوندی میں موجود تھا۔ اپنے آپ میں نہیں۔ وہ اس لیے کہ اب وہ غلبۂ خداوندی کی سرشاری سے نکل کر حالتِ صحو (ہوش کی حالت) کی کھلی فضا میں آجاتا ہے۔ اور اس کا مشاہدہ اسے واپس مل جاتا ہے۔ چنانچہ اب تمام چیزیں اپنی پہلی حالت پر آجاتی ہیں۔ اور خود اس کو بھی اپنی پہلی صفات واپس مل جاتی ہیں۔ اس حالت فنا کے بعد اس کے اندر اس کی ذاتی صفات، اور اس دنیا میں اس کے اعمال و افعال موجود رہتے ہیں۔ اور روحانیت کے اس مقام بلند کی انتہا کو پہنچ جانے کے بعد جب وہ واپس آتا ہے تو اس کا عمل اہلِ دنیا کے لیے ایک لائقِ اتباع نمونہ ہوتا ہے۔"

پس کوئی شخص بھی اس وقت تک صحیح معنوں میں ایک ایسا شیخ اور مرشد نہیں ہو سکتا جسے خدا دوسروں کے لیے نمونہ قرار دے، اس کے بھائی بندوں کے لیے ایک پیغام اس کے سپرد کر دے، اور اس کی زندگی اس کے آس پاس کے لوگوں کے لیے باعثِ منفعت بنائے، جب تک کہ کچھ عرصہ ذاتِ خداوندی کے حضور میں رہ کر، اور اس کے اندر جذب ہو کر، وہ پھر اپنے آپ میں واپس نہ آجائے، اور پھر سے انسانی معاشرے کا ایک فرد نہ بن

جائے، اسی طرح کے عمل نہ کرنے لگے جیسے افرادِ معاشرہ کو کرنے چاہییں، اور اس قانون و ضابطہ کو قبول نہ کر لے جو خدا نے اس معاشرے کے لیے مقرر کیا ہے۔

لیکن جب ایک صوفی "بحالیٔ ہوش" Sobriety کی اس حالت میں واپس آجاتا ہے، اور پھر اسی معاشرے میں رہنے لگتا ہے تو اس صورت میں بھی وہ "فنا" کی اس حالت سے، جس کا کہ اس نے تجربہ کیا ہے، بالکل دُور نہیں ہو جاتا۔ بلکہ وہ یہ تجربہ اپنی اس نئی حالت کے اندر ایک مخفی خزانے کی طرح دبائے رکھتا ہے۔ اور جب وہ افرادِ معاشرہ کے درمیان رہتا، بولتا اور کام کرتا ہے تو یہی خزانہ اس کے باطن سے معرفت کی شعاع بن کر پھوٹتا رہتا ہے۔ اس نئی حالت میں وہ گویا بیک وقت ذاتِ خداوندی میں بھی رہتا ہے اور اپنے معاشرے میں بھی!

یہ دو حالتیں دراصل ایک ہی بلور کے دو پہلو ہیں۔ حضرت جنید کہتے ہیں:

"پھر وہ انھیں (اہلِ دنیا سے) جُدا کر دیتا ہے، اور اپنے وجود کے دائرے کے اندر سمیٹ کر انھیں (دنیا سے) غیر حاضر کر دیتا ہے ——— اور پھر ایک اور مرحلہ آتا ہے جس میں وہ انھیں (اپنے آپ سے) جدا کر کے (اہلِ دنیا کے لیے) حاضر و موجود کر دیتا ہے۔ چنانچہ ان کی دنیا سے غیر حاضری بسبب ان کی حضوریٔ پیش گاہ رب العزت ہوتی ہے اور ان کی (اس دنیا میں) موجودگی اس پیشگاہ عالی سے غیاب کے باعث!"

ہوش کی اس حالت میں جس کا حضرت جنید نے تجربہ کیا ہے، اور پھر اس کی وضاحت کی ہے، ایک صوفی کو گویا اپنے معاشرے میں واپس جانے کی آزادی دے دی جاتی ہے۔ تاکہ وہ مخلوقِ خدا کی خدمت کر سکے۔ اس

طرح خدا تعالیٰ کی طرف سے جو "انعام" اسے مرحمت ہوتا ہے وہ اسے بندگانِ خدا میں تقسیم کرنے کے مواقع پاتا ہے۔ اور ہر ایک کو بقدر اس کے حوصلہ و ظرف کے اس میں سے حصّہ دیتا ہے۔ سادہ لوگوں کو وہ اپنی خدا ترسی کے ذریعے سہارا دیتا ہے۔ علمِ الٰہیات کی طلب میں نکلنے والوں کی بحیثیت ایک عالمِ دینیات کے رہنمائی کرتا ہے۔ نوجوانوں کو صحیح راستہ بتلاتا اور ان کی تربیت کرتا ہے۔ جنیدی صوفیوں کے لیے وہ ایک رفیق اور ساتھی ہوتا ہے۔ اور اپنے ہم نشیں صوفیہ کے ساتھ وہ اپنے اس رفیع و بلند تجربے کی بدولت تبادلۂ خیال کرتا ہے ——— اس سے ظاہر ہوا کہ وہ اپنی حالتِ کمال میں خلقِ خدا سے الگ تھلگ نہیں رہتا، بلکہ خدا تعالیٰ کی طرف سے جو کچھ بھی وہ حاصل کرتا ہے اس کے ذریعے وہ دوسروں کی مدد کرنے کا اہل ہوتا ہے۔

ان دو حالتوں — حالتِ فنا اور حالتِ ہوش — کا ایک ہی شخص کے اندر جمع ہونا ایک ایسی چیز ہے جس کا حاصل کرنا اور جسے باقی رکھنا بے حد دشوار ہے۔ یہ صرف ان لوگوں کے لیے ممکن ہوتا ہے جنھیں خدا تعالیٰ نے اپنی مسلسل رحمت سے نوازا ہو۔ ایک ہی وقت میں حاضر بھی ہونا، اور غیر حاضر بھی — یہ اپنی ذات پر ایک مستقل بوجھ ڈالنا ہے۔ حضرت جنید ایک مختصر سی نظم میں کہتے ہیں:-

"جو کچھ میرے اندر تھا وہ مَیں نے پالیا
میری زبان تجھ سے پردۂ اخفا میں ہمکلام ہوئی
اور ہم دونوں ایک لحاظ سے متحد ہو گئے
لیکن ایک دوسرے اعتبار سے ہم ایک دوسرے سے جُدا ہیں
اور اگرچہ رعب و ہیبت نے تجھے میری ان آنکھوں سے پوشیدہ کر رکھا ہے
لیکن جذبۂ وجد و انبساط نے تجھے میرے سب سے قریبی حصّۂ جسم

سے بھی قریب تر کر دیا ہے"

اس حالت میں حضرت جنید نے جذبات کی مختلف رَوؤں کا تجربہ کیا۔ اپنے ایک خط میں وہ لکھتے ہیں کہ انھوں نے محسوس کیا کہ ان کی روح ذاتِ خداوندی کی طرف واپس لوٹنے کی تمنا میں بہت افسردہ اور غمگین تھی اور یوں محسوس کرتی تھی کہ جیسے اسے خدا تعالیٰ کی حضوری، اور اس کی ذات میں رہنے کی اُس حالت سے دُور کر دیا گیا ہو جو اسے پہلے میسّر تھی۔ وہ کہتے ہیں:-

"لیکن جب خدا تعالیٰ ان ارواح کو واپس اپنی انفرادی حالت میں بھیج دیتا ہے، اور ہر روح کو اپنی نوع میں واپس لوٹا دیتا ہے تو وہ اس نئی حالت کو بطورِ ایک ظاہری پردے کے استعمال کرتی ہے جس کے پیچھے وہ اپنی وہ سابقہ حالت چھپائے رکھتی ہے جس میں کہ وہ اس سے پہلے تھی۔ اس نئی حالت میں وہ ایک بے چینی اور بے کلی کے عالم میں ہوتی ہے، اور اپنی نوع کے ساتھ مانوس ہونے کی کوشش کرتی ہے۔ جب خدا نے اسے اس حالتِ کمال اور مقامِ عزت و تکریم سے محروم کر دیا۔ اور اسے علم و فکر کی راہوں میں واپس لے جا کر چھوڑ دیا تو قدرتی طور پر اس کے دل میں حسرت کا بسیرا ہو جاتا ہے۔ اور اس حالتِ کمال کے کھو جانے کا غم اسے برابر لگا رہتا ہے۔ جس کی وجہ سے یہ روح پیہم خواہش اور آرزو کی حالت میں رہتی ہے۔ اور اس حالتِ دنیوی کو اُس کی یہ واپسی کیوں نہ اس کے دل پر گھاؤ لگائے جبکہ وہ ایک دفعہ "غائب" ہونے کا تجربہ کر چکی ہے۔ اور اتحادِ الٰہی کی برکتوں سے ایک دفعہ مالا مال ہو جانے کے بعد یہ کیوں نہ پھر اسی چیز کی خواہش کرے؟"

حضرت جنید کہتے ہیں کہ اس حالت کی خصوصیت یہ ہے کہ روح ہمیشہ اس دنیا میں مناظرِ قدرت، اور جمالیاتی شاہکاروں کی تلاش میں رہتی ہے۔

یہ ایک ایسی تلاش اور آرزو ہے جس سے بہت سے صوفیہ آشنا ہیں۔ اور جو فارسی شاعری کے اکثر خوبصورت صفحات لکھے جانے کا سبب بنی ہے۔ یہ آرزو ایک صوفی کی روح کی لطافت و پاکیزگی، اور اس کی خواہش جمال سے پھوٹتی ہے۔ ایک صوفی کے لیے اس دنیا میں ایک خوبصورت چیز کا منظر اس تجربے کی بازگشت ہے جو اسے خدا کی حضوری میں حاصل ہوا تھا۔ لیکن یہ تمام مناظر حسن و کمال جو وہ اس دنیا میں دیکھتا ہے اس صوفی کی روح کے لیے اس لحاظ سے باعثِ اذیت ہوتے ہیں کہ وہ اسے یہ احساس دلاتے ہیں کہ اس دنیا میں اس کے اپنے لیے حالتِ کمال کو پہنچنا ناممکن ہے۔ اور ساتھ ہی اسے اُس بچھڑے ہوئے محبوب کی یاد دلاتے ہیں، جس کی خاطر وہ ہمیشہ بے چین اور مضطرب رہتا ہے۔ یہ وہ 'یاد حالتِ اولیں' کا عارضہ ہے جو تمام صوفیہ کو دوچار رہتا ہے۔

اسی سے متصل جنید اپنے مکتوب میں لکھتے ہیں:

"یہی وجہ ہے کہ عارفین کے دل عموماً شاداب مقامات، خوبصورت مناظر، اور سرسبز باغات ہی کی طرف مائل رہتے ہیں۔ اور اس دنیا میں ان کے علاوہ جو کچھ بھی ہے وہ ان کے لیے عذاب ثابت ہوتا ہے۔ جس کے اندر رہ کر وہ اپنی حالتِ اولیٰ کو واپس لوٹنے کی تمنا کیا کرتے ہیں — اُس حالت کو جس پر پردہ ہائے غیب پڑے ہیں اور جو سراسر محبوب کے ہاتھ میں ہے[9]..."

اس معاملے کا ایک دوسرا پہلو یہ بھی ہے کہ ایک صوفی اس حالت رہائی میں اکثر اپنے آپ کو آزاد محسوس کرتا ہے۔ اسے نہ کسی چیز کی فکر ہوتی ہے نہ پروا۔ اس کے لیے اس کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی کہ وہ کسی جگہ تنہا ہے یا ایک مجمع کے اندر۔ وہ اپنے ماحول اور خارج کے اثرات سے بالکل متاثر نہیں ہوتا۔ وہ اس دنیا کی چیزوں سے بالکل آزاد، اور الگ تھلگ ہوتا ہے۔ اور آزادی کی ایک ایسی حالت سے

لطف اندوز، جس کا ویسے تصور کرنا مشکل ہے۔

حضرت جنید اپنی پہلی اور موجودہ زندگی پر ایک نظر ڈالتے ہوئے کہتے ہیں:

"ایک وقت مجھ پر ایسا آیا تھا کہ آسمان اور زمین کے باسی میری پریشان حالی پر آنسو بہاتے تھے۔ پھر ایک وقت ایسا آیا کہ خود میں ان سب کی حالتِ غیاب پر روتا تھا۔ اور اب میری یہ حالت ہے کہ مجھے نہ ان کا کچھ پتہ ہے نہ اپنا[10]"

اس حالتِ ہوش کو بعض اوقات صوفیہ 'الفرق الثانی' (دوسری علیحدگی) کے نام سے پکارتے ہیں۔ اس لیے کہ فنا سے پہلے کی حالت کو وہ 'الفرق الاول' (پہلی علیحدگی) کہتے ہیں۔ بعض اوقات وہ حالتِ ہوش کو 'الفرق الطبیعی' (فطرتی علیحدگی) یا 'جمع الجمع' (ملاپ در ملاپ) بھی کہتے ہیں۔ جبکہ حالتِ فنا کو صرف 'جمع' (ملاپ) کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

صوفی کی ان دو حالتوں میں سے، جن میں سے ایک بے خودی یا وجد آمیز حالت مدہوشی ہے، جو خدا تعالیٰ کی ذات کے غلبے کا ایک پہلو ہے، اور دوسری حالت ہوش و خرد، حضرت جنید اس دوسری حالتِ ہوش پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ وہ بایزید بسطامی کے مدرسہ کے مخالف ہیں، جس میں زیادہ تاکید بے خودی پر ہی ہے۔

حضرت ہجویری جن کی کتاب صوفی مکاتبِ فکر کے لیے عموماً اور حضرت جنید کی تعلیمات کے لیے خصوصاً ایک اہم ماخذ سمجھی جاتی ہے۔ ان دو مختلف رویوں کو بیان کرتے ہیں۔ بایزید کے سکول کے متعلق وہ کہتے ہیں: "بایزید اور ان کے متبعین حالتِ ہوش پر مدہوشی کو ترجیح دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حالتِ ہوش میں یہ ضروری ہے کہ انسانی صفات قائم و متوازن رہیں۔ اور یہ چیز خدا اور انسان کے درمیان سب سے بڑا پردہ ثابت ہوتی ہے۔ جبکہ مدہوشی میں انسانی صفات مثلاً عاقبت اندیشی اور انتخاب وغیرہ غیبت و نابود ہو جاتی ہیں۔ اور خدا کے معاملے میں انسان کا ضبط نفس یک قلم ختم ہو جاتا ہے۔ صرف وہی صفات اس کے اندر باقی رہ جاتی ہیں

جو جنسِ انسانی سے تعلق نہیں رکھتیں۔ اور وہ بہت کامل اور اکمل ہوتی ہیں۔
حضرت جنید اور ان کے مدرسۂ تصوف کے متعلق وہ کہتے ہیں: "جنید اور ان کے متبعین حالتِ ہوش کو مدہوشی پر ترجیح دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مدہوشی ایک برائی ہے۔ اس لیے کہ اس میں انسان کی عمومی حالت میں اضطراب واقع ہو جاتا ہے۔ عقل و خرد، اور ضبطِ نفس سے انسان ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ اور جس طرح کہ تمام اشیاء کا بنیادی اصول یا تو بالکل فنا سے حاصل کیا جاتا ہے یا وجود و بقا سے (دوسرے لفظوں میں یا تو پوری طرح محو کر دینے سے یا پوری طرح قائم رکھنے سے) — اسی طرح تصدیق و تحقیق کا اصول بھی اس وقت تک قائم نہیں ہو سکتا جب تک کہ تلاش کنندہ حالتِ ہوش میں نہ ہو۔ بے بصری کے ساتھ انسان کبھی بھی اس مظہرِ خارجی کے بندھنوں اور اس کے بُرے اثرات سے آزاد نہیں ہو سکتا۔ یہ بات کہ لوگ اس مظہرِ خارجی میں رہتے ہوئے خدا کو بھول جاتے ہیں، اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ لوگ چیزوں کو ویسے نہیں دیکھتے جیسے کہ وہ درحقیقت ہیں۔ اگر وہ انھیں ٹھیک طرح دیکھنے لگیں تو وہ اس غلطی میں پڑنے سے محفوظ رہیں۔

"دیکھنا دراصل دو طرح کا ہوتا ہے۔ جو شخص بھی کسی چیز کو دیکھتا ہے وہ یا تو اسے بقاء کی آنکھ سے دیکھتا ہے یا فنا کی نظر سے۔ اگر وہ بقاء کی آنکھ سے ایسا کرتا ہے تو وہ دیکھے گا کہ وجودِ خداوندی کے اندر خود اس کی اپنی بقا کے مقابلے میں تمام کائنات غیر کامل ہے۔ اس لیے کہ وہ اس مظہرِ خارجی کو بذاتِ خود باقی رہنے والا نہیں سمجھتا۔ اور اگر وہ فنا (فی ذاتِ حق) کے نقطۂ نظر سے کسی چیز کو دیکھے گا تو اس نتیجے پر پہنچے گا کہ ذاتِ خداوندی کی بقاء کے مقابلے میں تمام مخلوق اشیاء غیر موجود ہیں۔ چنانچہ ہر حالت میں وہ ان خلق شدہ اشیاء سے منہ موڑ لے گا — اسی لیے پیغمبر خدا اپنی دعا میں یہ کہا کرتے تھے: "اے خدا ہمیں اشیائے دنیا کو اس حال میں دکھا جیسی کہ وہ ہیں۔ اس لیے کہ جو کوئی بھی انھیں اس حال میں

دیکھ لیتا ہے آسودہ رہتا ہے۔
اب ایسی نظر سوائے حالتِ ہوش کے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور مدہوش لوگوں کو ان باتوں کا کوئی شعور نہیں ہو سکتا۔"[۱۱]

اس معاملے میں ہجویری حضرت جنید کے مدرسہ کی پیروی کرنا ہی پسند کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: "میرے مرشد جنھوں نے جنید کی تعلیمات کا اتباع کیا تھا کہا کرتے تھے کہ مدہوشی تو بازیچۂ اطفال ہے، لیکن حالتِ ہوش میدانِ کارزار اور شہادت گہِ مرداں ہے۔ میں بھی اپنے مرشد کے ساتھ کامل اتفاق رکھتے ہوئے کہتا ہوں کہ ایک ایسے انسان کی جو مدہوش و بےخود ہو چکا ہو حالتِ کمال یہ ہے کہ وہ ہوش میں آجائے۔"[۱۲]

حضرت جنید کے نظریۂ ہوش کا تفصیل سے جائزہ لینے سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ان کی یہ تعلیم اور اس کے معاملے میں ان کا یہ رویہ دونوں ہی بے مثل چیزیں ہیں۔ تصوف کی تاریخ میں عموماً ہمیں ایسے صوفیہ ملتے ہیں جو ذاتِ خداوندی کے ساتھ متحد ہونے اور اس پر اس ذاتِ مطلق کے غالب اور حاوی ہونے کا تذکرہ کرتے ہیں۔ اس ضمن میں ہمیشہ اس بات کا اندیشہ ہوتا ہے کہ ایک انسان جسے خدا نے اتنی عزت بخشی ہو۔ وہ اپنی سوسائٹی سے بالکل ہی الگ تھلگ اور دنیا جہان سے منقطع ہو کے رہ جائے۔ یہ صحیح ہے کہ بعض صوفیہ اپنی ہیئتِ اجتماعی کی طرف مبلغ و مرشد بن کر، اور بعض اوقات کسی نظام کے بانی بن کر واپس آتے ہیں۔ لیکن یہ ایک بہت ہی نادر الوقوع چیز ہے کہ ایک صوفی، ایک ایسا انسان جو صوفیانہ تجربوں کے تمام مراحل سے گزر چکا ہو، وہ اپنے آپ کو اپنے تجربے سے اتنا آگے لے جاتے جتنا کہ حضرت جنید لے گئے ہیں۔ اور خدا تعالیٰ کے ساتھ اپنے کامل اتحاد کی حالت، نیز اس کے بعد اپنے آپ میں، اور دنیا میں واپس آنے کی کیفیت کے بارے میں ایک واضح نظریہ پیش کرے۔ انسانی سوسائٹی میں ایک صوفی کی واپسی، ایک بدلے ہوئے اور کامل تر وجود کی حالت میں۔

یہ وہ چیز ہے جو جنید کے نظریۂ ہوش Sobriety کا مقصد اور لبِ لباب ہے۔ ایک صوفی کا یہ رویّہ انسانی تہذیب کے لیے کسی طرح بھی منفیانہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔

یہ امر کہ حضرت جنید کا سا اعلیٰ مثال اور اعلیٰ مذہبی تجربہ رکھنے والے اور خدا تعالیٰ کے ساتھ اتنا قرب اور ذاتی تعلق رکھنے والے دوسرے اصحاب جنید کی مثال کو سامنے رکھتے ہوئے سوسائٹی میں فی الواقع واپس آئیں گے، تاکہ یہاں آ کر وہ اپنے ہم جنس انسانوں کی خدمت کر سکیں —— یہ ایک ایسی چیز ہے کہ جس کی انسانی سعی و عمل کے تمام میدانوں میں ایک خاص اہمیت ہے۔ ایسے لوگ یقیناً اس قابل ہوں گے کہ بیک وقت وہ ایک طرف رازِ خداوندی کی امانت سنبھالیں۔ اور دوسری طرف حالتِ ہوش میں کاروبارِ دنیوی سے عہدہ برآ ہوں۔ ہمارے پیشِ نظر زیادہ تر تعلیم و ارشاد کے میدان ہی ہیں جن کی طرف جنید کی اپنی توجہ مبذول تھی۔ افسوس کہ ہمارے لیے یہاں یہ جانچنے کا موقع نہیں ہے کہ حضرت جنید کے اس رویّے —— بیک وقت صوفیانہ و انسانی اور آمادۂ عمل —— نے فلسفہ، آرٹ اور لٹریچر، اور صحت مند سیاسی فکر کے میدانوں میں کس حد تک اثر کیا۔

قرونِ اولیٰ سے لے کر بیچ کی صدیوں سے ہوتے ہوئے، اب تک بہت سے ملکوں اور سرزمینوں میں اسلام کو پھیلانے، اور اسلام اور اسلامی تہذیب کو باہم ملانے میں تصوّف نے جو پارٹ ادا کیا ہے، وہ بڑی حد تک اسی ایجابی رویّے کا نتیجہ ہے۔ اور یہ بات نہ بھولنی چاہیے کہ اس رویّے کی طرف حضرت جنید نے ہی رہنمائی کی ہے!

۱۔ "مدارج السالکین" (ابن القیم الجوزی) ج ۱، ص ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۳

۲۔ "رسالہ" (قشیری) ص ۱۹، نیز "حلیۃ الاولیاء" (ابونعیم) ج ۱۰، ص ۲۶۸

۳۔ "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۱۸۹

۴۔ رسائل جنید — مکتوب نمبر ۱۳

۵۔ رسائل جنید — مکتوب نمبر ۱۰

۶۔ رسائل جنید — مکتوب نمبر ۷

۷۔ "کتاب اللمع" (سراج) ص ۲۱۲

۸۔ رسائل جنید — مکتوب نمبر ۹

۹۔ 〃 〃

۱۰۔ "کشف المحجوب" (ہجویری) ص ۲۵۵

۱۱۔ و ۱۲۔ 〃 〃 ص ۱۸۵

باب ۱۰

معرفتِ الٰہی

صوفیہ کی رائے عموماً یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی معرفت عقل کے ذریعے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ یہ عقل کی حدِ ادراک سے باہر ہے۔ عقل کا دائرہ اس کی اصل فطرت کی رُو سے، صرف ان اشیاء تک پہنچتا ہے جو محدود ہیں۔

خدا تعالیٰ نہ صرف یہ کہ غیر مادّی ہے، بلکہ وہ عقل و منطق کے دائرے سے بھی ماوراء ہے۔ معرفتِ الٰہی، صوفیہ کے نزدیک، انسان کی وہ حالتِ ذہنی حاصل کر سکتی ہے جس کے ہوتے ہوتے خدا تعالیٰ انسان پر اپنا نور اور الہام وارد کرتا ہے۔ یہ معرفت دراصل القاء وحی کے ذریعے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔

اس اصول میں صوفیہ کا علمائے دینیات سے جو اختلاف ہے وہ یہ ہے کہ صوفیہ اس معاملے میں علمِ عقلی کو غیر متعلق قرار دیتے ہیں۔ بجائے علمِ عقلی کے جو ان کے نزدیک خدا تعالیٰ کی معرفتِ کاملہ کے لیے ناکافی ہے، وہ لوگ 'معرفت' کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ جو کہ قدیم یونانی تھیوسوفی (یعنی مشاہدہ و الہام پر مبنی خدا کی براہِ راست وجدانی معرفت) کے بالکل مشابہ یا غالباً اسی کے علم باطنی سے ماخوذ ہے۔ وہ لوگ 'معرفت' کو صوفی کا منتہائے مقصود قرار دیتے ہیں۔ اور جو یہ مقصد حاصل کر لے، اسے 'عارف' کہتے ہیں۔ اس طرح وہ 'معرفت' کا درجہ علم سے افضل تر قرار دیتے ہیں۔ قشیری کہتے ہیں: "صوفیہ کے نزدیک 'معرفت' ایک ایسے انسانی ذہنیے

کا نام ہے جس میں ایک بندہ خدا تعالیٰ کا اقرار اس کے جملہ اسماء و صفات کے ساتھ کرتا ہے، وہ اپنے اعمال میں مخلص ہوتا ہے، اور اپنے آپ کو نفس کی کمزوریوں اور کردار کی قابلِ ملامت باتوں سے بہت دُور اور علیحدہ رکھتا ہے۔ وہ ہمہ وقت آستانۂ الٰہی پر منتظر رہتا ہے، اور اپنے دل کو مسلسل خدا تعالیٰ کی حضوری میں موجود رکھتا ہے ـــ جس کے نتیجے میں خدا تعالیٰ اس کا استقبال ایک دوستانہ انداز میں کرتا ہے۔ وہ اپنی تمام حالتوں میں باوفا، اخلاص شعار، اور اپنی خودی کے اثر و نفوذ سے آزاد ہوتا ہے۔ نیز اپنے دل میں کسی ایسے اثر و نفوذ کی پکار پر کان نہیں دھرتا جو اسے خدا کے راستے کے علاوہ کسی اور راستے کی طرف لے جانے والی ہو۔

ـــ پس جب وہ اس طرح عام مخلوق سے الگ ایک جداگانہ وجود بن جاتا ہے۔ اور اپنی خودی کے نقائص سے پاک، انسانی تعلقات کے بندھنوں سے آزاد، اور ذہنی انتشار سے بَری ہو جاتا ہے، جب وہ اپنے باطن میں خدا تعالیٰ کے ساتھ ایک تعلّقِ مسلسل کی حالت میں رہتا ہے اور ہر لمحہ ہر گھڑی خدا ہی کی طرف متوجہ ہوتا ہے ـــ جب ایک ایسا شخص خدا تعالیٰ کے اُن اسرار کا علم حاصل کر کے جن کے تحت اِس دنیا میں اُس کے احکام جاری ہوتے ہیں، خدا کی معرفت حاصل کر لیتا ہے تو وہ "عارف" کہلاتا ہے۔ اور اس کی حالت "معرفت" کی حالت کہلاتی ہے۔"

دوسری طرف متکلمین کا تصوّرِ خدا کی معرفت کے بارے میں یہ ہے کہ وہ بالواسطہ اور بلاواسطہ معرفت میں کوئی تمیز نہیں کرتے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ خدا کی معرفت کا دار و مدار شہادت اور عقل پر ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ بھی 'علم' اور 'معرفت' کے درمیان امتیاز قائم کرتے ہوں۔ لیکن ان کے نزدیک یہ دونوں درجے عقلی قسم کے ہیں، اور اپنی قدر و قیمت کے اعتبار سے برابر ہیں۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اس مختلف فیہ مسئلے میں حضرت جنید کی پوزیشن کیا ہے۔ حضرت جنید کے نزدیک خدا تعالیٰ کی معرفت کی نوعیت لازماً ہمیشہ ایک جیسی ہی ہونی چاہیے۔ اس لیے کہ "موضوع" اور مقصود ایک ہی ہے۔ لیکن اس کے درجات مختلف ہو سکتے ہیں۔ ایک عام آدمی کے نزدیک یہ معرفت ایک اور درجے کی ہوتی ہے، اور ایک ولی اللہ کے نزدیک ایک مختلف درجے کی۔ اسی طرح مبتدی کا درجۂ معرفت اور ہوتا ہے، اور اس علم میں کچھ ترقی پائے ہوئے شخص کا اور! اور جو بالکل ہی اعلیٰ منازل پر پہنچ چکا ہو اس کا درجۂ معرفت ان سب سے بالکل جدا اور الگ ہوتا ہے۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ کوئی انسان بھی خدا تعالیٰ کی معرفت کا پورا اور مکمل ادراک حاصل نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ انسانی ذہن کی نوعیت محدود ہے، اور خدا تعالیٰ کی نوعیت غیر محدود!

چنانچہ حضرت جنید علمائے دینیات کی طرف اور اکثر صوفیہ کے برعکس علم اور معرفت کے الفاظ علم ذات خداوندی کے لیے یکساں استعمال کرتے ہیں۔ وہ البتہ زیادہ زور اس بات پر دیتے ہیں کہ معرفتِ الٰہی ہر صورت میں لازماً ایک ہی چیز ہے۔ فرق اگر ہے تو صرف درجات میں ہے۔ وہ اس چیز کو ایک نہایت واضح اور صریح قول کی صورت میں کھول کر بیان کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

"مجھ سے معرفتِ الٰہی کی بابت سوال کیا گیا۔ اور یہ کہ وہ کیسے حاصل کی جاتی ہے۔ میں نے اس کا جواب یہ دیا کہ چونکہ اس علم کا موضوع ایک ہی ہے، اس لیے معرفت خداوندی، چاہے وہ ایک ولی کو حاصل ہو یا ایک عام آدمی کو، ایک ہی نوعیت کی چیز ہے۔ البتہ اس کے مدارج مختلف ہیں۔ اور یہ ظاہر بات ہے کہ ایک ولی اللہ کو باقی لوگوں کی نسبت زیادہ گہرا علم ہوتا ہے۔ تاہم ذاتِ حق کا مکمل علم کسی صورت میں ممکن نہیں۔ اس لیے کہ وہ ذات غیر محدود ہے۔ اور نہ معرفت

خداوندی انسان کے اندر اپنی منتہا کو پہنچ سکتی ہے۔ اس لیے کہ آلۂ علم عقل ہے اور عقل اور تخیلہ اپنی فطرت کے لحاظ سے ہی محدود ہیں۔ اس کی مخلوقات میں سے جن لوگوں کو اس کی زیادہ معرفت حاصل ہے، وہ یہ کہنے میں بھی سب سے آگے ہیں کہ وہ اس ذات کی عظمت کا احاطہ کرنے، یا اپنے ہم جنس انسانوں کو اس کی اصل حقیقت سے آگاہ کرنے سے قاصر و معذور ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ وہ ذات اپنی حقیقت میں یکتا اور لاثانی ہے، اور وہ اس کا احاطہ اپنی عقل سے نہیں کر سکتے۔ اس لیے کہ وہ دائمی ہے، اور دوسری ساری چیزیں مخلوق کے درجے میں ہیں (جو فانی ہے)۔ وہ ابدی ہے اور دوسرے سب مظاہر ہیں۔ وہ الٰہ العالم ہے، اور دوسرے سب اس کے تابع و محکوم ہیں۔ وہ قوت و جبروت والا ہے۔ اور خود ہی اپنی قوت کا سرچشمہ ہے۔ اور اس کے ماسوا ہر قوی چیز اسی کی دی ہوئی قوت کی وجہ سے قوی ہے۔ وہ سب کچھ جانتا ہے بغیر اس کے کہ کوئی اس کو کسی چیز سے آگاہ کرے۔ اس کو یہ ضرورت نہیں کہ وہ اپنے سوا کسی دوسری چیز کا سہارا یا مدد لے۔ اور ہر وہ وجود جسے علم عطا ہوا ہے، اس کے علم کا سرچشمہ خدا تعالیٰ ہی ہے —— تعریف ہو اُس ذات کی، جو اوّل بغیر ابتدا کے ہے، اور ابدی بغیر انتہا کے! — یہ سارا وصف اور بیان محض اسی ذات کے بارے میں ہی ہو سکتا ہے، اور یہ صرف اسی کو سزاوار ہے۔

تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ کے اولیاء اور برگزیدہ بندوں کو اس کی معرفت کا ایک بہت ہی بلند مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ معرفت نامکمل ہوتی ہے۔ اور ایک معمولی آدمی، چاہے وہ پارسا اور دیندار بھی ہو، یہ معرفت ایک کمتر درجے میں رکھتا ہے۔ لیکن

چونکہ یہ مختلف درجوں میں دونوں قسم کے انسانوں کے یہاں پائی جاتی ہے، اس لیے ان دونوں قسم کے انسانوں کے اندر اس علم کے مظاہر کی نوعیت کے بارے میں تحقیقات ہو سکتی ہے

علم الٰہی اپنی پہلی اور عام حالت میں یوں ظاہر ہوتا ہے کہ انسان ذات خداوندی کی وحدانیت کا اعلان کرتا ہے، اسے لاشریک ٹھہراتا ہے۔ اس کے وجود پر کامل ایمان رکھتا ہے۔ اور قرآن حکیم اور اس کے اندر وارد شدہ احکام خداوندی کو تسلیم کرتا ہے۔ معرفت الٰہی اپنے بلند ترین مدارج میں نیکوکاری، ہر لمحہ خوفِ خداوندی، اور مخلوقات کے اندر جلوۂ خداوندی کے مشاہدے کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس حالت میں انسان اخلاق کا ایک نہایت ارفع معیار قائم کرتا ہے۔ اور جس چیز سے بھی خدا نے منع کیا ہے اس سے کاملاً مجتنب ہو جاتا ہے۔

اب معرفتِ الٰہی کا وہ بلند درجہ جو خواص کو حاصل ہوتا ہے وہ ایک عام آدمی کے درجے کی نسبت زیادہ شدید اور قوی ہوتا ہے۔ اور اس شدّت کا دارومدار اس بات پر ہوتا ہے کہ وہ لوگ ذات رب العزت، اس کی عظمت وشان، اس کی قدرتِ کاملہ، اس کے علم محیط، اس کے دائمی جود وسخا، اس کی رفعت شان، اور اس کی سروری وبرتری کا تصور اس کی صفات میں کس حد تک کر سکتے ہیں۔ اپنے اسی تصور کے اعتبار سے وہ اُس کے مقام سروری، اس کی حاکمیت کی برتری، اس کی بارگاہ کے آداب اطاعت وعبودیت،

اس کی قدرتِ کاملہ، اس کی سزاؤں کی تاثیر اور کاملیت، اور اس کے انعامات کی وسیع دائمی، جنت میں اس کی فیاضی اور صفت رحمانی اس کی رحیمی، اس کے انعامات کی کثرت، اس کی عنایت وشفقت، اس کے تصرفاتِ صالحہ، اس کے کرم اور رحمدلی —— غرض اس کی ان ساری صفات سے وہ آگاہی حاصل کرتے ہیں۔ ان صفات کا تصور ان کے یہاں جتنا شدید اور گہرا ہوتا ہے، وہ اتنا ہی اس کی حمد وثنا کرتے ہیں۔ اس کی تعظیم وتکریم بجالاتے ہیں، اور اس کے ساتھ محبت رکھتے ہیں۔ وہ خدا کے سامنے بالکل حقیر و درماندہ ہوتے ہیں۔ وہ اس سے خوف بھی رکھتے ہیں، اور اس کی نعمتوں کے امیدوار بھی ہوتے ہیں۔ وہ اس کے احکام کی پیروی کرتے ہیں، اور جن باتوں سے انھیں روکا جاتا ہے اُن سے وہ اجتناب بھی کرتے ہیں۔ وہ اپنا جسم، اور اپنا ذہن دونوں خدا کے لیے وقف کر دیتے ہیں۔ اور اس راستے میں معرفتِ الٰہی کی گہرائی، اس ذات کی سروری، اس کے انعامات کی فراوانی اور اس کی سزاؤں کی تاثیر کا احساس ان کے لیے مہمیز کا کام دیتا ہے۔ یہ لوگ خواص کہلاتے ہیں، اور اس کے ولی اور مقرب ہوتے ہیں۔

"اسی لیے لوگ کسی شخص کے متعلق کہہ دیتے ہیں کہ وہ "عارف باللہ" ہے یا "عالم باللہ" مسلمانوں کے درمیان جب ایک شخص کو دیکھا جائے کہ وہ خدا کی حمد وثنا بیان کر رہا ہے، اس کی تسبیح وتکریم میں منہمک ہے اس سے خائف رہتا ہے، اور اس سے امید بھی وابستہ رکھتا ہے۔ اس کی جستجو کرتا، اور اس کے لیے سراپا شوق بنا رہتا ہے۔ نیک عمل کرتا ہے، اشک بہاتا ہے، اور معصیت پر غمزدہ ہوتا ہے۔ نہایت عجز وانکسار کے ساتھ خدا کا تقرب چاہتا ہے، تو اس شخص کی بابت یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ اس کو خدا تعالیٰ کی جو معرفت حاصل ہے وہ ایک

عام آدمی کی معرفت سے بہت بلند اور عالی مرتبہ ہے۔ قرآن حکیم میں ایسے اشخاص کا ذکر اس طرح آتا ہے :-

إِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ (فاطر: ۲۸)	اللہ کے بندوں میں سے اُس سے ڈرنے والے تو اہلِ علم ہی ہوتے ہیں۔

حضرت جنید کے ان الفاظ سے ہمیں صاف نظر آتا ہے کہ معرفتِ الٰہی حاصل کرنے کا ذریعہ عقل ہی ہے۔ لیکن یہ عقلی ذریعہ کئی درجوں میں ہوتا ہے۔ ایک عام آدمی کی "معرفت" ایک ایسے شخص کی "معرفت" سے بہر صورت کمتر ہوگی، جس کی عقل زیادہ منضبط ہے اور جس نے ایک زیادہ واضح اور یقینی بصیرت حاصل کرلی ہے۔ لیکن یہ دوسری قسم کا شخص بھی خدا تعالیٰ کی پوری معرفت سے ہمکنار نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اس معرفت کو حاصل کرنے کا ذریعہ (عقل) اپنی فطرت ہی کے لحاظ سے محدود ہے۔ اور خدا تعالیٰ اپنی اصل ہی کے اعتبار سے غیر محدود ہے۔ حضرت جنید کا خیال ہے کہ اس معرفتِ الٰہی کے اِن مظاہر کے بارے میں جیسے کہ وہ ان مختلف اشخاص میں واقع ہوتے ہیں، تحقیقات کی جا سکتی ہے۔

حضرت جنید معرفتِ الٰہی کی دو قسمیں قرار دیتے ہیں، جنھیں وہ "معرفتِ اُولیٰ" اور "معرفتِ اُخریٰ" کے نام سے پکارتے ہیں۔ ان میں سے پہلی قسم مدلّل معرفت کی ہے، اور دوسری وجدانی معرفت کی! اپنے ایک مکتوب میں وہ کہتے ہیں :

"ایک ایسا شخص جسے معرفتِ الٰہی اپنی حقیقی صورت میں میسّر آگئی، اور اس علم کے مقتضیات بھی اس پر لازم ہوگئے، اور وہ عمل کے لیے پوری طرح کمربستہ ہوگیا۔ وہ دیکھتا ہے کہ اس مطالبۂ عمل کے بارے میں اس کی صفتِ انسانی اور معرفتِ الٰہی کے درمیان موافقت نہیں ہے تو وہ ان دونوں کے اختلاف کی تلافی اپنی حاضر باشی، توجہ

اور آمادگی سے کرتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اس حضوری، توجہ، اور آمادگی کے ساتھ حق تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے کا مقصد کیا ہوتا ہے۔ چنانچہ اس حال میں اس پر غایت درجہ انکساری، تواضع، کمتری، حقیرتیت، احتیاج، اور رقتِ سوال کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے جو اس پر سے معرفتِ الٰہی کا بوجھ ہلکا کر دیتی ہے۔ چنانچہ جب "علمِ ثانی" (یعنی معرفتِ اُخریٰ) کی منزل اس کے سامنے آتی ہے تو وہ اپنے آپ کو موجود پاتا ہے۔ اور اس کی صفات اب اس علمِ ثانی کے مطابق عمل کرنے کے لیے تیار ہوتی ہیں — وہ اب "علمِ اول" (یعنی معرفتِ اُولیٰ) کی حقیقت کو جس کی رُو سے وہ سب سے پہلے آمادۂ عمل ہوا تھا، اپنے سامنے موجود نہیں پاتا۔ اس لیے کہ اس علمِ اول کے احکام کی شرائط اب اس کے لیے بہت ثقیل اور بوجھل بن جاتی ہیں۔"

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے اپنے مقدمے میں حضرت جنید کے ان خیالات سے اتفاق کیا ہے۔ اس نے بالکل یہی نظریہ تقریباً انہی الفاظ میں پیش کیا ہے۔

حضرت جنید کی رائے میں معرفتِ الٰہی کے حصول کے لیے عقلی رویّے کا استعمال منزلِ مقصود تک تمام راستہ ساتھ نہیں دیتا۔ بلکہ یہ اس راستے کی کچھ منزلوں تک ہی جاتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مقصود تو ہر منزل میں ایک ہی ہوتا ہے، یعنی خدا تعالیٰ کے ساتھ اتحاد، اور ایسی "توحید" جس میں ایک عبادت گزار اپنی انفرادیت اور عقل و خرد گم کر دیتا ہے۔ چنانچہ وہ آگے کہتے ہیں :-

"اس مرحلے پر وہ اپنی صفاتِ انسانی از قسم خواہشاتِ نفس وغیرہ سے نکل کر ایسے مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں اس کی خواہشات کے بالکل معدوم ہو جانے سے اس کی صفات پر صفا و پاکیزگی کا

حکم واقع ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ زندگی کے واقعات و حوادث، اور اشیائے عالم کی بوقلمونیوں سے اپنے لیے ذاتِ حق کی طرف ہی اشارہ پاتا ہے۔ اس لیے کہ درمیانی واسطے ختم ہو جاتے ہیں۔ اور اس کی قوت فیصلہ و تمیز اس کی لطافت وجدان اور پاکیزگی صفات کے ساتھ منطبق ہو جاتی ہے[26]۔"

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ انسانی عقل اور فہم و فراست کو بھی کچھ امور سرانجام دینے ہوتے ہیں، اور یہ معرفتِ الٰہی کی پہلی منزل میں ایک متلاشیٔ حق کی رہنمائی کرتے ہیں۔ لیکن یہ معرفت یا تو بہت پھیلاؤ میں اور منطقی قسم کی ہوتی ہے۔ یا پھر ایک بلند مرتبے میں 'وجدانی' ہوتی ہے۔ لیکن اس کے بعد جو توحید کی حالت ہے اس میں موحد کاملاً ذاتِ خداوندی میں گم ہو کر اپنی انفرادیت کھو دیتا ہے۔ اور یہاں انسانی عقل کے لیے، جو حضرت جنید کے نزدیک علم و معرفت کا آلہ ہے، کوئی جگہ نہیں رہتی۔ وہ کہتے ہیں:

"جب انسان اس منزل کو پہنچ جاتا ہے تو وہ ایسے وجود کی صفت سے نکل جاتا ہے جو عقلی اصطلاحوں میں بیان کی جا سکے۔ پس جب حقیقتِ توحید حاصل ہو گئی تو عوارضِ عقلی اب محض وساوس بن کے رہ گئے جو اس قابل ہیں کہ رد کر دیے جائیں اس لیے کہ عقل انسان کی اس وقت تک نگران تھی جب تک کہ انسان بحیثیت ایک عبد کے عبودیت کی منزل میں تھا۔ لیکن جب ذاتِ خداوندی کے غلبہ و استیلاء کی حقیقت واقع ہو گئی، تو اب وہ بندہ اپنی بندگی میں ایک اور ہی جنس بن جاتا ہے۔ اور اس کی پہلی جنس باقی نہیں رہتی۔ خارجی صفات کے اعتبار سے وہ موجود ہوتا ہے لیکن داخلی کیفیات میں وہ بالکل گم اور معدوم ہوتا ہے۔ گویا وہ بیک وقت موجود بھی ہوتا ہے اور غیر موجود بھی[27]!"

حضرت جنید نے یہ تجربہ کیا، اور وہ اس بات کے شاہد ہیں کہ جب ایک متلاشیٔ علم خداوندی، معرفتِ عمیقہ کے ان بلند ترین مدارج پر پہنچ جاتا ہے، تو بالکل قدرتی طور پر وہ اپنی انفرادیت پیچھے چھوڑ جاتا ہے۔ اور ایسی حالت میں اس کا انسانی علم بھی، اور حق تعالیٰ کا علمِ کُل بھی، اس کے سامنے آموجود ہوتے ہیں۔ اپنے ایک مکتوب میں وہ کہتے ہیں:-

"جب معرفتِ الٰہی کی گہرائی تم کو ایک مرتبۂ بلند پر فائز کر دیتی ہے جب تمھارا دل اس معرفت سے لبریز ہو جاتا ہے۔ تمھیں اس ذات کی بندگی اور خدمت میں مسرت حاصل ہونے لگتی ہے۔ اس کے ذکر سے تمھارا ذہن جلا پاتا ہے۔ اور تمھاری فہم و فراست کا دارومدار اسی ذات پر ہوتا ہے۔ تو اس وقت تمھارا انسانی وجود ختم ہو جاتا ہے۔ تمھاری خودارادیت زائل ہو جاتی ہے۔ اور تمھاری معرفت کو نور عطا ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس کا ماخذ اب خدا تعالیٰ کی ذات ہوتی ہے۔ اور علم الٰہی (علم الحق) تمھارے سامنے آموجود ہوتا ہے[28]۔"

روشن خیالی اور تنویرِ فکر کی بلند ترین حالت وہ ہے جسے جنید — جیسا کہ ہم نے دیکھا — "توحید" کا نام دیتے ہیں۔ تاہم اس حالت میں انسان کو ایک نئی قسم کا علم — معرفت — القا ہوتا ہے۔ یہ القا شدہ علم خدا تعالیٰ کے متعلق کوئی اضافی علم نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ علم الٰہی کا ہی ایک حصہ ہوتا ہے جو کہ وہ ایک موحّد کو عطا کرتا ہے۔

حضرت جنید نے تجربہ سے یہ پایا کہ ایک متلاشیٔ حق کو خدا کی وحدانیت کا علم تو ہو سکتا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ وہ اس کی بدولت "حالت توحید" میں ہی ہو۔ وہ حالت توحید میں اگر پہنچتا بھی ہے، اور جب بھی پہنچتا ہے تو اسے اس کا مطلق علم نہیں ہو پاتا۔ جنید آگے چل کر کہتے ہیں:-

"توحیدِ الٰہی کا علم، حالتِ توحید کے احساس اور تجربے سے ایک بالکل مختلف چیز ہے۔ اور توحید کا احساس اور اس کی یافت توحید کے علم سے ایک الگ چیز ہے[۴۶]۔"

ابنِ قیم نے اس قول کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے:۔

"اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص بغیر کسی شبہ اور شک کے خدا کی توحید کو پوری طرح سمجھ سکتا ہے اور اس کی گہرائی اور شدت کو محسوس کر سکتا ہے، لیکن بعض حالات کے تحت جو تغیر پذیر ہو سکتے ہیں ممکن ہے کہ اس عبادت گزار کی حالت بدل دی جائے۔ اس لیے کہ وہ خود توحید کی حالت میں نہیں ہے۔ اس شخص کا حوالہ یوں دیا جاتا ہے کہ اسے توحیدِ الٰہی کا علم تو حاصل ہے لیکن ابھی اس نے "توحید" کا خود تجربہ نہیں کیا۔ اس کے مقابلے میں دوسرے کچھ لوگ توحید کو اپنے دلوں میں محسوس کرتے ہیں، اور خدا تعالیٰ کی وحدانیت کے مشاہدے میں محو ہو جاتے ہیں۔ لیکن جو کچھ وہ اس حالت میں پاتے اور محسوس کرتے ہیں، وہ خدا کی بابت علم رکھنے سے مختلف ایک چیز ہوتی ہے۔ وہ دراصل خود "حالتِ توحید" میں ہوتے ہیں[۴۷]۔"

حضرت جنید کی اصطلاحی زبان میں۔ جو معرفت کو آخری منزل قرار دینے والے دوسرے صوفیہ کی اصطلاحات سے مختلف ہے۔ آخری منزل "توحید" ہی ہے تاہم توحید میں خود انھوں نے ایک نئی چیز کا تجربہ کیا ہے۔ اور وہ ہے خدا تعالیٰ کی طرف سے ایک تجلی اور انقار، جس کے لیے ان کے پاس الفاظ نہیں ہیں۔ اس لیے جب کوئی دوسری اصطلاح اس کے لیے نہیں ملتی تو وہ اسے "معرفت" کہتے ہیں۔ لیکن اس کا اس علم (معرفت) سے کوئی تعلق نہیں جو ایک متلاشی کو اس آخری منزل کے پہنچنے سے پہلے حاصل ہوتا ہے۔ یہ لازمی طور پر

ایک مختلف چیز ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ خدا تعالیٰ کے متعلق علم نہیں۔ بلکہ خود علم الٰہی ہی کا ایک حصہ ہے۔

اوپر کے اس تجزیے سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ حضرت جنید کیوں معرفت کی اصطلاح کو دو مختلف معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ اور کیوں وہ بعض اوقات لفظ "عارف" کو ایک ایسے شخص کے لیے استعمال کرتے ہیں جو توحید کی حالت کو پہنچ چکا ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں: "ایک عارف صحیح معنوں میں عارف نہیں ہو سکتا جب تک وہ اس زمین کی مانند نہ ہو جائے جس پر نیک و بد بھی چلتے ہیں۔ یا ان بادلوں کی مانند جو تمام سفید و سیاہ پر چھا جاتے ہیں۔ یا اس بارش کی طرح جو پسند و ناپسند سے بالاتر ہو کر ہر جگہ پانی برساتی ہے[۴۸]۔" ایک دفعہ ان سے کسی نے "عارف" کی بابت سوال کیا تو جواب میں فرمایا: "اس کے ظرف کا رنگ پانی کے رنگ کا ہوتا ہے[۴۹]۔" یا "عارف زمانہ حال و موجود کا انسان ہوتا ہے[۵۰]۔" جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ نہ ماضی کی فکر میں رہتا ہے نہ مستقبل کی!

جب حضرت جنید سے ذوالنون کے اس قول کا ذکر کیا گیا جو انہوں نے "عارف" کے متعلق کہا تھا کہ "وہ یہیں تھا اور اب نہیں ہے" تو انہوں نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہا: "عارف فی الاصل اپنے آپ کو کسی ایسی حالت میں محدود نہیں کر دیتا جس سے وہ کسی دوسری حالت میں منتقل نہ ہو سکے۔ اس کا طرزِ عمل انہی لوگوں کا سا ہوتا ہے جن کے ساتھ وہ میل جول رکھتا ہے، چاہے وہ کسی درجے میں ہوں۔ وہ ان کے جذبات میں شریک ہوتا ہے، اور ان لوگوں کے ساتھ گفتگو کرتا ہے، چاہے ان کا روحانی مرتبہ کیسا ہی کیوں نہ ہو، تاکہ وہ لوگ اس کی باتوں کو سمجھ سکیں اور ان سے فائدہ اٹھا سکیں[۵۱]۔"

چنانچہ لفظ "عارف" جب اس طرح استعمال کیا جائے تو اس سے حضرت جنید، جیسا کہ ہمیں صاف نظر آتا ہے، ایک ایسا شخص مراد نہیں لیتے۔ جو ابھی ذات باری کے علم کی طلب کی منزل میں ہو۔ یعنی ایک ایسی جستجو جس میں

عقل ہی ذریعے کا کام دیتی ہے۔ بلکہ ان کی مراد اس سے وہ "موحد" ہوتا ہے جسے خدا تعالیٰ کی طرف سے روحانیت عطا ہوتی ہے۔ اور جس پر اللہ تعالیٰ اپنی عنایت خاص سے اپنے آپ کو بے نقاب کرتا ہے۔

اب ایک "عارف" کے اس حالت کو پہنچ جانے کے بعد جس کی خاطر اس نے اپنی انفرادیت اور اس سے متعلق تمام چیزوں، یعنی جذبات، ارادہ، عقل کو خیرباد کہا، اُسے ضرور اپنی اصل حالت کو واپس لوٹنا ہوگا۔ اور وہ بطور ایک ایسے فرد کے واپس لوٹے گا جس کو اس کی عقل، اس کی انفرادیت، اس کا ارادہ، سبھی کچھ واپس مل جائیں گے۔ لیکن اس حالت میں وہ اب ایک نیا ہی فرد ہوگا، جس کی صفات تو انسانی ہوں گی، لیکن وہ اپنے اندر خدا تعالیٰ کی حضوری اور اشتمال کے تجربات بھی لیے ہوتے ہوگا۔ اور اس طرح وہ بیک وقت حاضر بھی ہوگا اور غائب بھی، اور غائب بھی ہوگا اور حاضر بھی!

---

[1] "رسالہ" (قشیری)، ص ۱۴۲

[2] "کشاف" (تھانوی)، ج ۲ ص ۹۹۴، نیز "مدارج" (ابن القیم)، ج ۳، ص ۲۱۵۔

[3] "حلیۃ الاولیاء" (ابو نُعیم)، ج ۱۰، ص ۲۵۷-۲۵۹

[4] رسائلِ جنید۔ مکتوب نمبر ۱

[5] "مقدمہ" (ابن خلدون)، ج ۳، ص ۳۲-۳۳

[6] رسائلِ جنید۔ مکتوب نمبر ۱

[7] رسائلِ جنید۔ مکتوب نمبر ۹

[8] "حلیۃ الاولیاء" (ابو نُعیم)، ج ۱۰، ص ۲۸۱، کتاب اللُّمع (سراج)،

[9] "رسالہ" (قشیری)، ص ۱۳۶

[10] "مدارج السالکین" (ابن قیم)، ج ۳، ص ۱۵۰

باب ۱۱

جُنَید اور فلاطینوس

Plotinus

اسلام کی صوفیانہ تعلیمات پر اشراقی فلسفے کے اثرات اسلام کے مؤخر دور میں قطعی طور پر ثابت ہو چکے ہیں۔ یہ اثرات ابن عربی، سہروردی، اور دوسرے صوفیہ کے یہاں واضح طور پر ملتے ہیں۔ لیکن اس سے قبل کے زمانے میں یہ بات مواد کی کمی کی وجہ سے کچھ شک میں پڑ گئی ہے۔

حضرت جنید کے رسائل جن کے ہم نے اس کتاب میں مطالب بیان کرنے کی کوشش کی ہے، اس مسئلے پر ایک نئی روشنی ڈالتے ہیں۔ اور اس پر غور و فکر کرنے کے لیے ایک مستحکم بنیاد مہیا کرتے ہیں

حضرت جنید کے رسائل میں، جیسے کہ ہم اس سے پہلے کہہ آتے ہیں۔ ہمیں نوفلاطونی (اشراقی) فلسفے کے متعدد نشانات ملتے ہیں۔ جن کے متعلق یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ یہ محض توارُدِ خیال ہے، یا فکرِ متوازی کی ایک شکل، جو اتفاق سے رُونما ہو گئی ہے۔ بلکہ ان کی تہ میں ضرور کوئی صریح ربط و تعلق کام کرتا ہے۔ مزید برآں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ حضرت جنید کے یہاں ان اشراقی عناصر پر اُن مسیحی صوفیانہ خیالات کا رنگ نہیں چڑھا ہوا، جو خود بھی اشراقیت کی روحانی تاثیر سے متاثر تھے۔ اور جو اسی زمانے میں، اور اس سے ماقبل، مشرق قریب میں کافی پھیلے ہوتے تھے۔ یہاں ہم جو چیز پاتے ہیں وہ خالص اور مسلّم الثبوت اشراقی خیالات ہیں۔ جو اُن دوسرے عناصر کی آمیزش سے بالکل پاک ہیں جو ہمیں مشرق میں مسیحی افکار کے ارتقا کے مؤخر دور میں ملتے ہیں۔

نوفلاطونی سلسلے کی علمی روایت چونکہ بہت کچھ پیچیدہ اور منتشر ہے۔ اس لیے ہمیں سب سے بہتر صورت یہی نظر آتی ہے کہ ہم تھوڑی دیر کے لیے اس وسیع اور حد درجہ بااثر مدرسۂ فکر کے بانی مبانی فلاطینوس (۲۰۵ء تا ۲۷۰ء) کے زمانے کی طرف لوٹ جائیں۔ اسکندریہ کے فلاطینوس کا فلسفہ، جس کی بنیاد افلاطونی نظام پر ہے، اور جو ارسطو اور رواقی (Stoic) فلاسفہ کے بہت سے افکار کو بھی ساتھ ملا کر ان کا ایک مرکب بناتا ہے، وہ اینیڈز Enneads کی ان چھ کتابوں کے اندر، جن میں بڑے بڑے مفکرین کی تعلیمات ملتی ہیں، ہمارے لیے پوری طرح محفوظ ہے۔ یہ فلسفہ اس کے خصوصی اور ناقابلِ اتباع اسلوب میں بیان ہوا ہے، اور اسے اس کے سب سے مقرب مرید پورفری Porphyry نے اپنے ہاتھ سے قلمبند کیا ہے۔

تو ہمارا خیال یہ ہے کہ ہم فلاطینوس کے مروّج فلسفے اور اس کے صوفیانہ زاویہ نظر کا ایک مختصر سا جائزہ یہاں پیش کر دیں۔ یہ جائزہ ہمارے سامنے مسئلۂ زیرِ بحث کا ایک وسیع و عریض منظر پیش کرے گا، جس کی بدولت ہمارے لیے مقابلہ و موازنہ کا کام آسان ہو جائے گا۔

حضرت جنید کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے یہاں اشراقیت کے متعلق کوئی باضابطہ تصنیف موجود نہیں تھی۔ ہم کوئی علامت اس بات کی نہیں پاتے کہ انہوں نے نوفلاطونی افکار کے تمام مروجہ نظام اور اس کے مخصوص علمِ کائنات، نظریۂ علمِ ہیئت، طبیعیات، اور فنونِ لطیفہ کا باقاعدہ مطالعہ کیا ہو۔ اشراقیت کے اثرات صرف تصوف کے دائرے تک محدود ہیں جس سے حضرت جنید کو ایک خاص نسبت تھی۔ چنانچہ ہم یہ قرینِ قیاس سمجھتے ہیں کہ ان اشراقی خیالات کی رَویں ان تک ان کے اساتذہ اور دوسرے نامعلوم معاصرین کے واسطے سے گفتگو کی شکل میں پہنچیں، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی چیز کو "فلسفیانے" کے عمل سے باقاعدہ طور پر آشنا نہیں تھے۔ انہوں نے بس یہ کیا کہ یہ خیالات جس

طرح اور جس شکل میں بھی انہیں پہنچے، انہوں نے انہیں اپنے اندر جذب کیا۔ اور اپنی فکر اور کاوش کے ساتھ ہم آہنگ کر دیا۔

فلاطینوس کے مروّج فلسفے کا اختصار

ذیل میں ہم فلاطینوس کے نظامِ فکر، اور اس کے صوفیانہ خیالات کا ایک مختصر اور سرسری سا جائزہ پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔[۱]

فلاطینوس اپنی فکر کی ابتدا دو حقیقتوں سے کرتا ہے جن کے متعلق وہ یہ سمجھتا ہے کہ یہ اس کے شاگردوں کے نزدیک مسلّم ہیں: اوّل حقیقتِ عُلیا یا مُدرک بہ عقل دنیا (یعنی صرف عقل سے سمجھی اور محسوس کی جانے والی دنیا)، جو اس دنیا سے مختلف ہے جس میں ہم رہتے ہیں اور دوسرے اس دنیائے عُلیا میں رُوح کا شریک ہونا۔

اس کے اس نظامِ فکری کے مرکز میں وہ چیز قائم ہے جسے ہم فلاطینوسی تثلیث کہہ سکتے ہیں۔

(۱) اس کے نزدیک اوّل اور مقدم وہ ذاتِ واحد ہے جس کا تصور وہ اپنے استنباط میں "منبع و ماخذ"، "اوّل" اور "خیر و بھلائی" کے الفاظ میں پیش کرتا ہے۔ وہ اس ذات کو کوئی نام دینے میں جھجکتا ہے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ ان تینوں کلمات میں سے کوئی بھی اسے صحیح طور پر بیان کرنے کے لیے کافی نہیں اس لیے ہمیں چاہیے کہ ان میں سے کسی خاص نام کے ساتھ اسے نہ پکاریں۔ وہ کہتا ہے کہ "ذاتِ واحد" وجود سے بھی ماوراء ہے۔ وہ ایک ہی ہے، مرکب و مخلوط نہیں ہے۔ وہ بس اپنا آپ ہی ہے۔ دنیوی اشیاء سے بالاتر۔ نہ اس کا تصور کیا جا سکتا ہے اور نہ وہ حیطۂ خیال میں آ سکتا ہے۔ وہ حرکت و عمل سے بالاتر ہے۔ اور نہ وہ کبھی غور و فکر میں مصروف ہوتا ہے۔" وہ بے احتیاج ہے" اس لیے کہ وہ اپنی ذات میں کافی اور غنی ہے۔ چنانچہ فلاطینوس کے نزدیک وہ ان تمام اشیاء سے

موجود کا خالق قرار نہیں دیا جا سکتا۔ جواب بھی اسی کے منبع سے وجود میں آرہی ہیں۔ فلاطینوس اس بارے میں اُس نور کی مثال دیتا ہے جو دائم اور ابدی ہے۔ اور اس "مدھم روشنی" کی جو اس نورِ حقیقی سے منعکس ہو کر وجود میں آتی ہے۔ بغیر اس کے کہ اس کے نکلنے سے "اصل نور" میں کوئی کمی واقع ہو!

(ب) اس طرح فلاطینوس اپنی تثلیث کے دوسرے اصول: "ذہن اور عقل" تک پہنچتا ہے۔ جو اس کے نزدیک ایک مقدم وجود ہے۔ عقل علیم و خبیر ہے۔ مدام سوچنے اور دیکھنے والی ہے۔ اس وجود کے اندر حکمت اور قوت کی صفات ہیں۔ جو کچھ بھی اس دنیا میں موجود ہے اسی نے پیدا کیا ہے۔ اور وہی اس کو سنبھالے ہوئے ہے۔ یہ ذات، تخلیق اور تفکیر کی صفات کے علاوہ، مجموعہ ہے تمام وجود کا، تمام مُدرک بہ عقل عالم کا، اور مُدرک بہ نظر دنیا کا، تمام خیالات اور اصل صورتوں کا، مقدس ذاتوں کا، چاہے وہ نظر آنے والی ہوں یا نہ، ستاروں، سیاروں، اور کرۂ زمین کا، تمام انسانی ہستیوں کا جنہیں غور و فکر کرنے والے ذہن اور حساس روحیں عطا ہوئی ہیں۔ اور ان کے علاوہ کائنات کی دوسری تمام مخلوقات کا! "عقل" اس "ذاتِ واحد" کو بھی اسی طرح دیکھتی ہے جس طرح باقی دنیا کو دیکھتی ہے۔ یہ "ذاتِ عقل" بھی اگرچہ "ذاتِ واحد" کے مشابہ ہے لیکن یہ واحد نہیں ہے، مرکب اور مخلوط ہے۔ اور بیک وقت متعدد بھی ہے، اور واحد بھی! یہ ہر چیز کو محیط ہے، اور ایک پُر سکون کروی گردش کی شکل میں ہمیشہ اپنے آپ میں جنبش کرتی رہتی ہے

(ج) فلاطینوس کی تثلیث کا تیسرا عنصر: "روح" ہے۔ روح اس "ذاتِ عقل (ناؤس)" کی تخلیق ہے۔ "ناؤس کی بیٹی"! وہ اگرچہ اس کی معیت میں اور قریب ہوتی ہے، لیکن پھر بھی اس کے لیے بے تاب رہتی ہے۔ ساتھ ہی اس میں اتنی جرأت بھی ہوتی ہے کہ وہ ناؤس (عقل) سے الگ ہو جاتی ہے۔ اور ایسی دوسری چیزوں کی آرزو کرنے لگتی ہے۔ جن کا تعلق نہ تو عقل سے

ہوتا ہے نہ اس کے اپنے عنصر روح سے۔ ایک مدھم، گھٹیا، اور کثیف چیز۔ یعنی مادہ۔ کی آرزو! جو اسے نہایت پُر خطر طور پر اپنے راستے سے بھٹکا کر دُور لے جاتی ہے۔ اس طرح وہ روح ایک ثمر رسیدہ کی طرح جا کر مادی دنیا میں جا اترتی ہے۔ اور "مادے سے ہم آغوش ہو جاتی ہے۔" وہ شاخ در شاخ ہو کر انفرادی روحوں کی صورت اختیار کر لیتی ہے جو مادے کے ساتھ اتصال قائم کر لیتی ہیں، اور ایسا کرتے ہوئے وہ اپنے روحانی اور ترکیبی خیالات کو مادے پر منطبق کرتی ہیں جس کے نتیجے میں وہ درمیانی انفرادی وجود جنم لیتے ہیں جو اس عمل تخلیق کے تمام درجوں میں اپنے اندر روح رکھتے ہیں۔۔۔ خاص طور پر وہ مرکب فطرت والا وجود، جس کا نام انسان ہے!

اپنی اصل سے اس روح کی جدائی ایک خود ارادی عمل ہے جس کے متعلق فلاطینوس محسوس کرتا ہے کہ یہ ایک طرح کی آوارگی، اور راہ سے بھٹکنا ہے۔ چنانچہ اب وہ اپنے آپ کو رنجیدہ، بیا وطن میں ملول، اور اپنی اصل کو، اپنے ابدی مکاں کو واپس لوٹ جانے کی آرزومند محسوس کرتی ہے۔ وہ ہمیشہ اپنے باپ، اپنے موجد و مُبدی کی طرف لوٹنے کی تمنا کرتی ہے۔ بیشتر انسانوں کے اندر یہ روح گویا ان کے مادی وجود کے اندر گم رہتی ہے لیکن بہتر انسانوں میں، نیکوں میں، فلسفیوں میں روح مادے سے بلند ہو کر رہتی ہے۔ ایسا آدمی، عام مخلوقات۔ چاہے وہ انسان ہوں یا حیوان۔ کی طرح نہیں ہوا کرتا کہ پانی کی سطح کے نیچے ہی ڈوبا رہے۔ بلکہ اس کی مثال ایک ایسے شخص سے دی جا سکتی ہے جس کے پاؤں تو بے شک پانی میں ہیں لیکن جس کا باقی جسمانی وجود دن کی تابناک روشنی میں سیدھا قائم ہے۔

ایسی روح جو اپنی اصل کی طرف لوٹنے کی آرزومند ہوتی ہے، وہ "دیکھتا ہے کسی دن بھی اپنی بیڑیاں توڑ ڈالے۔ وہ چونکہ یہ محسوس کرتی ہے کہ اس کو جسم کے اوصاف پہنچنے کا فانی ایذا دی ہے اس لیے ایک ناخوش دلہن کی طرح وہ اپنے

شریکِ حیات کو چھوڑ کر بھاگ جاتی ہے۔ اور اپنے باپ کے گھر جا پناہ لیتی ہے۔ اپنے اس بزرگ کی بانہوں میں واپس پہنچ کر اسے بہت ہی آسودگی ملتی ہے۔ فلاطینوس کے نزدیک ہو سکتا ہے کہ روح اپنی پرواز میں 'ناؤس' (عقل) سے بھی اونچا نکل کر اس 'ذاتِ اوّل' 'ذاتِ واحد' کو جا پہنچے۔

فلاطینوس کے نظام میں جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، "روح بنیادی طور پر عالمگیر روح ہی ہے۔ انفرادی روحیں اس "روحِ کل" میں سے مستعار لی ہوئی چیزیں ہیں یوسوشیئس Eustochius جو فلاطینوس کا مرید بھی تھا اور طبیب بھی جب اس کے مرض الموت میں اس کے کمرے میں آیا تو فلاطینوس نے اس سے کہا "میں تمہارا ہی انتظار کر رہا تھا۔ میرے اندر جو چیز رُوح کی شکل میں تھی وہ میں ابھی اس روحِ عالم — روحِ کل — کو واپس کیے دیتا ہوں۔"

ان تین اصل اور متقدم چیزوں: ذاتِ واحد، عقل، اور روح سے بہت بعید اور مختلف فلاطینوس کے نزدیک وہ ایک بے شکل، بے روح سی چیز ہے: لاوجود یعنی مادّہ! اس طرح تخلیق کا عمل تین مراحل میں تصور کیا جاتا ہے۔ بلند ترین سے چل کر پست، اور پھر پست تر کی طرف! جس کا روحانی دائرے میں کم سے کم تر حصہ ہوتا ہے۔ "یہ کمال کا ایک نیچے اترتا ہوا پیمانہ ہے جس میں تخفیف کا عمل متواتر رہتا ہے یہاں تک کہ وہ 'لاوجود' میں جا کے گم ہو جاتا ہے۔ جس طرح کہ ایک روشنی بڑھتے بڑھتے آخرکار تاریکی میں جا کر گم ہو جاتی ہے۔"

فلاطینوس کا صوفیانہ زاویۂ نظر

فلاطینوس کے نزدیک رُوح اپنی اصل کی طرف اس وقت تک واپس نہیں جا سکتی جب تک کہ وہ لطیف اور وزن سے عاری نہ ہو جائے۔ ایک سالک کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے حواس کی خواہشوں، احساس و جذبے کی کیفیتوں، ارادے کی برانگیختگیوں، حتیٰ کہ عقل و منطق کی سرگرمیوں کو بھی پسِ پشت ڈال دے۔ اسے خیالات سے بھی اپنا دامن چھڑا لینا چاہیے۔ اور صرف اُس اصل — خدا — کو

اپنی تلاش و جستجو کا محور قرار دینا چاہیے۔ (ہاں یہ سالک اُس وقت اِن خیالات کا پھر سے ادراک کرنے لگے گا جب وہ معبد کے سب سے اندرونی اور پُراسرار حجرے سے واپس باہر کی دنیا کو آئے گا)۔ اس طرح سالک انجام کار اپنی خود شعوری سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ اسے احساسات۔ بلکہ جذبات تک سے بھی بالکل معرّا ہو جانا ہوتا ہے۔ بلکہ وہ اس ذاتِ مطلوب کے اندر پہنچ کر اس کی معیّت میں رہ کر، اور اس کے ساتھ تعلق و رابطہ قائم کر کے خود اپنے آپ کو بھی نظر انداز کر دیتا ہے۔ (چھٹا اینڈ، کتاب ۹، ۱۰)

فلاطینوس ایک صوفی کو خبردار کرتا ہے کہ "عینی مشاہدات" کو اپنے امورِ باطنیہ میں دخل انداز نہ ہونے دے۔ روح کو ہمیشہ صورت و شکل سے دُور رہنا چاہیے۔ اور اس کے اندر کوئی ایسی چیز باقی نہیں رہنی چاہیے جو اس کے لیے "فطرتِ اولیٰ" کے فیضان سے اپنا دامن بھرنے، اور اس کے نُور سے منوّر ہونے میں رکاوٹ ثابت ہو۔ (ایضاً)

اس طرح فلاطینوس کی تعلیم کی رُو سے رُوح اپنی اصل فطرت پر آ جائے گی۔ کسی خارجی چیز کے ساتھ اس کا کوئی جوڑ یا ملاپ نہیں ہوگا۔ بلکہ وہ بالکل خالص اور موحّد ہوگی۔

جب اس کی توجہ اپنے مقصود کی طرف مرکوز ہوگی تو روح اپنی سیدھی راہ سے ادھر اُدھر نہیں ہٹے گی۔ بلکہ وہ اپنے "مقصود" کے گرد ایک دائرے میں منڈلاتی رہے گی۔ جس طرح کہ معبد میں گانے والی ٹولی کا ایک آدمی اُس ٹولی کے سربراہ کے ارد گرد چکر کاٹتا ہے، اور صرف اسی کو دیکھتا جاتا ہے۔ اور ساتھ ہی ٹھیک انداز میں ناچتا، اور سُر ملا کر گاتا ہے۔ اس ساری حرکت کا انجام یہ ہوتا ہے کہ روح بجائے تنگ دائرے کے محیط میں ایک گھومنے والا نقطہ ہوتا ہے یکایک دائرے کے مرکز میں پہنچ جاتی ہے۔ جس طرح کہ ایک عکس واپس اپنی اصل کے اندر پہنچ جائے۔ (کتاب ۱۱، ۹)

فلسفی ساتھ ہی اپنے شاگردوں اور مریدوں کو آگاہ کرتا ہے کہ وہ ان موازنوں سے کہیں گمراہ نہ ہو جائیں۔ یہ دائرے اور یہ مرکز حسابدانوں کے دائروں کی طرح مکاں کے ساتھ مقید نہیں ہیں، بلکہ یہ لامکاں ہیں۔

فلاطینوس اس بات کو خوب واضح کر دیتا ہے کہ خدا اور رُوح مکاں کے ساتھ مقید نہیں ہیں۔ اور ہمیں مکاں کے حوالے سے ان باتوں پر غور نہیں کرنا چاہیے۔ اس ذاتِ مطلق کے ساتھ تعلق کی صورت بجز اس کے اور کوئی نہیں کہ اس کے ساتھ مشابہت و مماثلت پیدا کی جائے۔ اسی کی طرح بننے کی کوشش کی جائے۔ اسی سے رشتہ ناتا جوڑا جائے۔ جدائی جب بھی ہوتی ہے اختلاف اور عدمِ مماثلت کی بنا پر ہوتی ہے۔ (کتاب ۳ ۔ ۹)

جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں فلاطینوس رُوح کے متعلق یہ تسلیم کرتا ہے کہ پیشتر اس کے کہ وہ اس دنیا میں جنم پا کر جسم کے ساتھ متحد ہو، وہ اپنی ایک حالتِ اوّلین میں خدا کے ساتھ متصل تھی۔ فلاطینوس کے نزدیک یہ حالت اس کی ابتدا بھی ہے اور اس کا منتہائے مقصود بھی! اس کی ابتدا اس وجہ سے کہ وہ وہیں سے آئی ہے، اور اس کی منتہا اس لیے کہ ہر چیز جو کچھ ہے وہیں ہے یہاں اس دنیا کی چیزوں کے درمیان زندہ رہنے کے معنی دُور افتادگی، فرار اور پر پرواز کھو دینے کے ہیں۔ لیکن وہاں جا کر وہ وہی چیز بن جاتی ہے جو وہ پہلے تھی (کتاب ۶ ۔ ۹) یا فلاطینوس کے دوسرے الفاظ میں: جب وہ (سالک) وہی کچھ بن جاتا ہے جو کچھ کہ وہ پہلے تھا جبکہ وہ اس مطلق سے آیا تھا تو وہ اس قابل ہوتا ہے کہ اسے دیکھ سکے۔ اس لیے کہ وہ ذات اپنی فطرت کے اعتبار سے قابلِ مشاہدہ ہے (کتاب ۹ ۔ ۹)

اس طرح فلاطینوس اس بات پر یقین رکھتا ہے اور اس کی شہادت دیتا ہے کہ ایک انسان جو ابھی تک اس دنیا میں رہ رہا ہے اس کی رُوح کو یہ شان حاصل ہو سکتی ہے کہ وہ اس حالت کی طرف واپس لوٹ جائے جس میں کہ وہ دنیا میں آنے سے پیشتر تنہا اور موحّد تھی۔ اور جہاں تک انسانی طاقت کا سوال ہے۔ اس کی ایسی

آخری واپسی کی توقع کی جا سکتی ہے۔

فلاطینوس خدا کو، افلاطون کے زمانے کی زبان استعمال کرتے ہوئے "نورِ حقیقی" "True Light" کا نام دیتا ہے۔ اور کہتا ہے: "ایک مبارک و محترم انسان وہ ہے جو اس "نورِ حقیقی" کو حاصل کرنے کی استعداد اپنے اندر رکھتا ہے۔ اور اپنی رُوح کو یہ موقع دیتا ہے کہ اس کے قریب ہو کر اس کے نور سے منور ہو۔ وہ خدا کو زندگی بخشنے والی ہوا سے بھی تشبیہ دیتا ہے: "ہم اس کی فضا میں سانس لیتے اور محفوظ رہتے ہیں"

فلاطینوس کے نزدیک اتحاد کا تجربہ ایک کامل حساسیت کے ذریعے اس کے ساتھ مماثلت پیدا کرنے سے ہی ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایک ایسے وجود کی ہوتی ہے جو ہر دم شوق محسوس کرتا اور اپنی پراسرار انگلیوں سے مس کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ اپنے مطلوب میں بالکل سما جاتا ہے۔ اس سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے اور گویا کہ وہ اس کی آغوش میں چلا جاتا ہے۔

اس نور کی آب و تاب کا تجربہ، جو ایک طرف آشنا جاں فزا ہے، دوسری طرف اپنے اندر ایک عاشق کی سی تکلیف و اذیت کے معانی بھی پنہاں رکھتا ہے اگر وہ کوئی تکلیف برداشت نہیں کرتا، اور اپنے اندر عشق کی سی اذیت نہیں پاتا جس کا سبب دید ہوتا ہے۔ اور اس کی حالت اس عاشق کی سی نہیں ہوتی جسے صرف اپنے محبوب میں ہی آرام ملتا ہے ـــــ تو اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ ابھی تک ذاتِ واحد تک رسائی حاصل نہیں کر سکا (کتاب ۴ ۔ ۹)

فلاطینوس کہتا ہے کہ روح یہاں اس دنیا میں رہتے ہوئے اس کے عارضی اور چلتے پھرتے رنگ و روپ پر ایک طوائف کی طرح مسکرا سکتی ہے لیکن وہ خدا سے محبت رکھتی ہے ـــــ ایک ناموس اور سچی محبت! (۹۰۹)

فلاطینوس اس دنیا میں آرزوئے جمال کی طرف ایک انسانی قدر منسوب کرتا ہے۔ اس کی نظر میں دو فانی وجودوں کے مابین محبت اور دوستی جسے وہ تصورِ

خیال کے پیکروں کی محبت" کہتا ہے۔ اس ذاتِ واحد کی محبت کا چلنا پھرتا عکس ہے۔

فلاطینوس اپنے مریدوں کو نہایت اہتمام کے ساتھ وہ مشکلات بتلاتا ہے جو علم سے لے کر، وجدان سے ہوتے ہوئے، مشاہدے تک ترقی کرنے کی راہ میں پیش آتی ہیں۔ اور روح کے حالتِ اتحاد میں رہنے کی مشکل، بلکہ عدم امکان کا وہ خود بھی تجربہ کرتا ہے۔ "روح ہمیشہ اس حال میں نہیں رہ سکتی۔ وہ ضرور تھک جائے گی وہ دوبارہ کثیف ہو کر نیچے اترنے لگے گی، اور آخر کار الگ ہو جائے گی جس طرح کہ وہ پرندے جو سمندر کی چمکیلی سطح پر پرواز کرتے ہوئے آخر کار چور ہو جاتے ہیں تو استوار زمین پر اتر کر دم لیتے ہیں۔ (۳ - ۹)

فلاطینوس بار بار مدعا و کیفیت کے اظہار کی مشکل پر زور دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے ایک صوفی کی سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ اپنے تجربے کو الفاظ و بیان کا جامہ کیوں کر پہنائے" اس لیے کہ وہاں نہ کوئی ناظر دیکھنے والا تھا، نہ منظور دیکھا گیا، بلکہ ایک وجود واحد تھا۔" وہاں نہ موضوع Subject رہا، نہ معروض Object ۔ اس موقع پر وہ افلاطون کا یہ قول نقل کرتا ہے: "انسان نہ اس تجربے کو زبانی بیان کر سکتا ہے، نہ لکھ سکتا ہے۔ تاہم ہم ابد تک یہ کوشش ضرور کرتے رہیں گے۔"

فلاطینوس کا رویّہ ایک استاد کا رویّہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ تم اپنے مرید کو نظم و ضبط کے رستے کی تلقین کرو۔ اور بلند سے بلند تر عقلی و منطقی استدلال کے ذریعے اسے ایمان لانے کی ترغیب دو۔" اس راہ کے کچھ حصے تک تو تمہارا استاد تمہاری رہنمائی کر سکتا ہے لیکن پھر تم تن تنہا رہ جاتے ہو اور تمھیں خود اپنے مستحکم ارادے اور قوتِ باطنی پر آسرا کرنا پڑتا ہے (کتاب ۴ - ۹) یہ تصور اخذ کر لو، اگرچہ تمہارے لیے یہ ناکافی ہی کیوں نہ ہو: وجودِ اول۔ اصل

ماخذ خیر و بھلائی۔ ذاتِ واحد! اور پھر اس تصور سے جبل کرو دیکھو کہ ....
(کتاب ۶ - ۹)

وہ شد و مد کے ساتھ کہتا ہے کہ یہ نہ درست ہے، نہ نیکی کا کام کہ یہ علم کسی ایسے شخص کو سکھلایا جائے جس نے اس قسم کا کوئی تجربہ نہیں کیا، اور نہ اپنے اندر اس طرح کی کوئی لگن پاتا ہے۔ اور اس بارے میں اپنے زمانے کے پُراسرار مذاہب کا حکم وہ یوں بتلاتا ہے کہ "ایک نامحرم راز کو ان باتوں میں سے کسی بات کا راز نہ دو۔" فلاطینوس کے نزدیک ایسا کرنا ایک نہایت مہلک غلط فہمی اور نقصان دہ سوءِ استعمال کا باعث بن سکتا ہے۔ یہ پہلے سے ہی افلاطون کا رویّہ تھا جس نے علم الٰہیات کے موضوع پر مشتمل اپنے دوسرے مکتوب کے وصول کنندہ کو تاکید کی تھی کہ وہ اس مکتوب کو غور سے پڑھ کر اسے جلا ڈالے "تاکہ ایسا نہ ہو کہ وہ غلط ہاتھوں میں پہنچ جائے"۔ اور جو اپنے ساتویں مکتوب میں کہتا ہے "میں نے ایسی چیزیں کبھی ضبطِ تحریر میں نہیں لائیں، نہ میں کبھی لاؤں گا۔" نوجوان بادشاہ سکندر نے ایک خط میں اپنے استاد ارسطو کو اس بات پر تنبیہ کی تھی کہ اس نے اپنے مابعد الطبیعیاتی نظریات کی عام اشاعت کر دی تھی۔ سکندر نے ارسطو سے پوچھا: "پھر کس چیز میں ہم عوام سے مختلف و ممیز رہ جائیں گے؟" ارسطو نے جواب دیا کہ فکر نہ کیجیے "جو لوگ ان چیزوں کو پڑھیں گے وہ انھیں پڑھ تو لیں گے لیکن اگر وہ علم سے بہرہ ور نہیں ہیں تو وہ انھیں سمجھ نہیں سکیں گے۔[5]

فلاطینوس کی تعلیمات کا ہم مزید جائزہ لے سکتے ہیں۔ اور صوفیانہ اتحاد کے مقام کی بابت اس کا جو تجربہ ہے اس کے متعلق مزید اس سے کچھ سن سکتے ہیں۔ وہ کہتا ہے: "یہ محض ایک سلبی مقام نہیں، بلکہ ایجابی مقام ہے۔ وصل کے بعد کی اس حالتِ محرمانہ میں جبکہ روح اپنے آپ کو ایک قاعدہ و نظم کی حالت میں پاتی ہے۔ اور کلیتہً نور سے معمور ہوتی ہے تو ایک صوفی اپنے اس انوکھے تجربے

کی یاد کی رہنمائی میں اس قابل ہو سکتا ہے کہ انسانوں کی اس دنیوی سوسائٹی میں وہ دوسروں کے لیے کوئی خیر کے کام کر سکے۔ فلاطینوس کہتا ہے کہ یونانی شعراء جو کریٹ کے شاہ مینوس کو خدا کا ساتھی کہتے تھے، تو اس سے غالباً ان کا یہی مدعا تھا: ”ہو سکتا ہے کہ اس نے اپنی رعایا کے لیے جو ہر دلعزیز قوانین بنائے تھے وہ اس کے اس تجربۂ وصل کی یادگاریں اور پرچھائیاں ہوں!“ (۹، ۷، ۶)

دوسری طرف فلاطینوس اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ روح جب بھی وصل کی حالت سے نکل کر اپنے آپ کو دور افتادہ اور تن تنہا پائے گی تو وہ ایک گہرے شوق اور غم میں ڈوب جائے گی۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ وہ اس کے بعد بھی اپنے اس تجربے کا اعادہ کر سکتی ہے ”اس کے لیے یہ ممکن ہے کہ دوبارہ لطیف و شفاف ہو کر اس مقام بلند کو جا پہنچے“۔

غالباً یہاں سب سے بہتر یہ ہو گا کہ ہم فلاطینوس کے اپنے الفاظ جو اس کی کتاب Enneads کے آخری جملوں میں وارد ہوتے ہیں اس مقام پر نقل کر دیں:-

”لیکن اوپر پرواز کرتے ہوئے روح سوائے اپنے آپ میں آنے کے اور کسی چیز میں نہیں آئے گی۔ اور صرف اپنے آپ میں آنے کے معنی ہیں: اس ذات مطلق میں در آنے کے، کیونکہ وہ ذات خود کوئی وجود نہیں ہے، بلکہ وجود سے بالاتر کوئی چیز ہے۔ اور اس کا مقام وہ ہے جہاں روح اس کے ساتھ ربط و تعلق پیدا کرتی ہے۔

اگر کوئی شخص اپنے آپ کا مشاہدہ ایسی حالت میں کر سکے تو وہ اپنے آپ کو ذات مطلق کی شبیہ پائے گا اور اگر ایسے مقام پر وہ اپنے آپ سے نکل کر کچھ اور آگے جائے گا جیسے ایک عکس اپنی اصل میں واپس جاتا ہے تو وہ اپنے سفر سلوک کے اختتام پر پہنچ جائے گا۔

لیکن اگر وہ کچھ عرصہ کے لیے اس جلوے سے دور ہو جاتے، تو وہ

پھر اس خیر اور اچھائی کو اپنے اندر بیدار کرے گا جو اس کے اندر موجود ہے اور اپنے آپ کو ضابطہ و نظم کا پابند بنائے گا۔ اس اچھائی کی بدولت وہ پھر سے لطیف ہو جائے گا اور ترقی کر کے ناؤس (عقل) کے مرتبے کو جا پہنچے گا۔ اور پھر دانائی کی بدولت اس ذات مقصود تک رسائی حاصل کرے گا —— اسی طرح کی زندگی دیوتاؤں کی اور خدا پرست اور متقی لوگوں کی ہوتی ہے۔ ایسی زندگی جو تمام دوسری چیزوں سے اپنا رخ پھیر لیتی ہے، تمام دوسری چیزوں سے لطف اندوز ہونا بند کر دیتی ہے ... یہ ایک سعی ہوتی ہے ایک تنہا وجود کی، ایک تنہا اور واحد ذات کی طرف!“

فلاطینوس اور جنید کی صوفیانہ تعلیمات کا موازنہ

فلاطینوس کے نظریات کا یہ اجمالی سا خاکہ جس کے متعلق یہ بالکل دعویٰ نہیں کہ یہ مفصل یا مکمل ہے، ہمیں یہ موقع دیتا ہے کہ ہم فلاطینوس کی تعلیمات کا موازنہ جنید کی تعلیمات سے کر سکیں۔

فلاطینوس اور جنید دونوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اس کائنات میں ایک ”حقیقت علیا“ موجود ہے۔ اور دونوں کے نزدیک اس ”حقیقت“ اور اس دنیائے مظاہر کے درمیان، جس میں کہ ہم آپ رہتے ہیں، ایک فاصلہ ہے، ایک بُعد ہے۔

دونوں حضرات کی رائے میں روح کا ماخذ وہی حقیقت ماورا ہے۔ روح وہاں سے اترتی ہے، اور اپنے آپ کو اس دنیائے دوں میں پاتی ہے۔ جس کے اندر کہ یہ پیدائش کے واسطے سے آتی ہے۔

اب اس حالت میں وہ ایک مرکب اور مختلف العناصر مخلوق ہوتی ہے۔ روح، عقل، ارادہ، حواس سب کے سب ایک جسمانی وجود کے اندر بند ہوتے ہیں۔ روح تڑپتی ہے کہ اپنی اصل کی طرف واپس جائے اور مسلسل تگ و دو اور محنت و کاوش کے سبب یہ ممکن ہے کہ وہ اپنے آپ میں آ جائے، اپنی اصل حالت میں، تنہا اور

فرد! - اور اس طرح وہ اپنی حالتِ اصلی کی طرف پرواز کر جائے!

لیکن یہاں ہمیں ان دو حضرات کے درمیان ایک اہم فرق نظر آتا ہے۔ فلاطینوس کے نزدیک روح اپنی اصل سے ایک قسم کے شوقِ تجسّس میں علیحدہ ہوئی ہے - اور اسے اس دنیا میں جسم کے تجربے کے اندر بند کر دیا گیا ہے - اس نے دراصل ایک طرح کی آوارگی اور انحراف کی طرف قدم اٹھایا، جس کا نتیجہ جدائی اور فراق کی شکل میں اسے دیکھنا پڑا - لیکن جنید کے نزدیک رُوح کا اس دنیا سے دوں میں نازل ہونا — اگرچہ وہ بھی اس کے لیے فراق و علیحدگی کا لفظ استعمال کرتے ہیں — اور اس کا جسم کے ساتھ پیدائش کے واسطے سے مربُوط ہونا، دراصل رُوح کی اپنی قوتِ ارادی کا کرشمہ نہیں ہے، بلکہ یہ خدا کا اپنا عمل ہے

اس "وجودِ ربانی" کے اندر رُوح کی حیاتِ اُولیٰ اور حیاتِ ثانیہ - یعنی اس زندگی سے پہلے کی حالت اور پھر بعد کی حالت — کے بارے میں فلاطینوس اور جُنید کے درمیان بہت زیادہ مماثلت پائی جاتی ہے - حضرت جُنید قرآن کریم کی آیۂ میثاق (سورۃ الاعراف: ۷:۱۷۲-۱۷۱) کی تفسیر انہی (اشراقی) معنوں میں کرتے ہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر نظریۂ میثاق والے باب میں واضح کیا ہے

فلاطینوس اور جنید دونوں یہ امر تسلیم کرتے ہیں کہ رُوح اپنی فطرت کے اعتبار سے اپنی اصل کو واپس جا سکتی ہے جس طرح کہ خدا، اپنی فطرت کے اعتبار سے قابلِ مشاہدہ ہے - اور "باطنی مشاہدے کی قوت سے اسے دیکھا جا سکتا ہے"۔

اس طریقِ معرفت کے مختلف مقامات کا تذکرہ جس انداز سے مریدین کے سامنے کیا جاتا ہے وہ بھی فلاطینوس اور جُنید کے نزدیک ایک جیسا ہے - روح اپنے مقصود کو صرف اس صورت میں واپس لوٹ سکتی ہے کہ وہ نظم و ضبط کا نہایت صبر آزما طریقہ استعمال کرے - "وہ یوں کہ وہ بالکل صاف و مطہر ہو جائے، اور کوئی کثافت اس میں باقی نہ رہے" - اس میں کسی دوسری شے کی آمیزش نہ ہو - وہ بالکل سادہ ہو، اور اس "ذاتِ واحد" کی غیر متزلزل جستجو

میں تنہا اور فرد ہو! یہ روح حواس کی خواہشات، ارادے کی برانگیختگیاں عقل و خرد، اور وہ تمام خیالات جو اسے عقل و خرد بہم پہنچاتے رہتے ہیں، سب کی سب پس پشت ڈال دیتی ہے - اور انجام کار وہ اپنی خود آگاہی و خود شعوری سے بھی گذر جاتی ہے - "تا کہ وہ اس "ذاتِ واحد" میں ڈوب کر اپنے آپ کو گم کر دے!"

فلاطینوس اور جنید دونوں تصوف کی اس آخری منزل کو "فنا" سے تعبیر کرتے ہیں - اور دونوں روح کی اس کشمکش کو بیان کرتے ہیں جو وہ باوجود اپنی خامیوں اور کوتاہیوں کے اس حالتِ وصل میں ہمیشہ رہنے کی خاطر کرتی ہے - اور جن کوتاہیوں کے سبب وہ بطور ایک ابتلاء و آزمائش کے پھر سے جدائی اور فصل کے مقام پر آ کھڑی ہوتی ہے۔

یہ تعلق اور وصل فلاطینوس اور جنید دونوں کے نزدیک اس درمیانی فاصلے کو عبور کرنے سے حاصل نہیں ہوتا، بلکہ مشابہت و مماثلت کے سبب حاصل ہوتا ہے - اور علیحدگی فرق و اختلاف کی وجہ سے واقع ہوتی ہے - دونوں کے نزدیک رُوح وصل کے اس کٹھن تجربے سے تھک کر چُور ہو سکتی، اور پھر سے علیحدہ ہو سکتی ہے - دونوں مفکرین اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اس وصل کے تجربے کو معرضِ بیان میں لانا بے حد مشکل ہے - اس لیے کہ جب طالب و مطلوب ایک ہو گئے تو نہ موضوع Subject کوئی الگ چیز رہی، نہ معروض Object

چنانچہ ایک صوفی جب بھی اس تجربے کا ذکر کرے گا تو مثالوں اور نظیروں کی زبان میں گفتگو کرے گا - فلاطینوس اور جُنید دونوں "نُور" کا استعارہ استعمال کرتے ہیں - فلاطینوس تو علم الحساب کی تشبیہیں بھی استعمال کر لیتا ہے - "یہ ایسا ہے جیسے دائرے کے محیط پر ایک نقطہ، جو اپنے مرکز کی طرف بڑھنے کو ہے"!

لیکن جنید کے یہاں یہ حسابی نظیریں نہیں ملتیں - وہ بعد کے مسلمان مفکروں کی تحریروں میں البتہ پائی جاتی ہیں - عاشق اور معشوق کے متعلق فلاطینوس کے استعارے

کا جنید کو بھی علم ہے۔ اور یہ استعارہ بعد کے تصوف میں اس سے بھی زیادہ اہم کام سر انجام دیتا ہے۔ دونوں مفکر وصل کے بعد کی حالت کی قدر و قیمت منفی طور پر نہیں، بلکہ ایجابی طور پر لگاتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک "اس حالت میں رُوح اپنے آپ کو کامل نظم و ضبط کے اندر، اور پوری طرح نور سے منور پائے گی۔" رُوح اپنے اس انوکھے تجربے کی یاد بھی محفوظ رکھ سکتی ہے۔ اور اس حالت میں ایک صوفی دنیا کی زندگی میں اپنے ہم جنس انسانوں کی خیر اور بہتری کے بہت سے کام کر سکتا ہے۔ جنید کے نزدیک یہ حالت "حالتِ صحو" (ہوش میں آجانے کی حالت) ہے۔ لیکن یہ لفظ فلاطینوس کے یہاں کہیں نہیں آیا۔ معلوم ہوتا ہے جنید نے اسے پہلی بار استعمال کیا ہے۔

فلاطینوس اور جنید دونوں اس امر کے شاہد ہیں کہ وصل کے بعد کی اس حالت میں رُوح اکثر حالات میں اپنے بچھڑے مقام کی یاد میں ہمیشہ ملول اور مسلسل کرب کی حالت میں رہے گی۔ اور جو چیز وہ گم کر چکی ہے اس کی تمنّا اور آرزو کرے گی۔ اور دونوں کو اس کا احساس ہے کہ ایک صوفی جب بھی اس دنیا میں ایک خوبصورت چیز دیکھتا ہے تو اس کی یہ آرزو بے خفتہ بیدار ہو جاتی ہے اور وہ بیک وقت مسرّت بھی محسوس کرتا ہے اور غم بھی۔ ایسا اس کے ساتھ مثلاً اس وقت واقع ہو سکتی ہے جب ایک خوبصورت قدرتی منظر اس کے سامنے ہو۔ دونوں کے نزدیک رُوح کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ دوبارہ ترقی کر کے وصل کی اس حالت کو پہنچ جائے جس کا اسے پہلے تجربہ ہو چکا ہے۔

فلاطینوس اور جنید دونوں کا یہ خیال ہے کہ "تصوف" ایک خاص انعام ہے جو چند مخصوص لوگوں کو مرحمت کیا جاتا ہے۔ دونوں کے نزدیک ایسے لوگوں کو ایک اچھا استاد اور رہنما صحیح راستے پر لگا سکتا ہے تاہم اس راہ میں استاد اپنے شاگرد کو ایک خاص مقام تک ہی لے جا سکتا ہے۔ اس کے بعد شاگرد کو اکیلا چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اور وہ اپنے مقصود کی طرف خود پیش قدمی کر کے پہنچتا ہے۔

ایک ایسے تجربے کو جو در حقیقت بیان سے باہر ہے، ایک صوفی اس لیے بیان کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اسے اپنے قریبی احباب اور حلقہ بگوش لوگوں کے ساتھ گہرا تعلق خاطر ہوتا ہے۔ اور وہ انھیں بھی اپنے تجربے میں کسی حد تک شامل کر لینا چاہتا ہے۔ استاد اور شاگرد، اور شیخ اور مرید کا باہمی تعلق، افلاطون اور فلاطینوس کی طرح مسلمان صوفیہ کے نزدیک بھی بڑی اہمیت کا حامل قرار پاتا ہے۔ شیخ و مرید کے اس تعلق کی بدولت ہمیں وہ تمام اشاراتی صوفیانہ تعلیمات اور ضبط و نظم کے آداب معلوم ہوتے ہیں، جو اہل یونان اور مسلمانوں کے یہاں پائے جاتے ہیں۔

جب ہم اس طرح فلاطینوس اور جنید کے ان باہم مشترک عناصر، اور باہم متعلق تصورات و خیالات کا جائزہ لے چکتے ہیں، جو انھوں نے رُوح کے طریقِ معرفت و تصوف کے بارے میں ظاہر کیے ہیں، تو ہمارا ذہن اب اس چیز کی طرف جاتا ہے جو ایک مفکر اور صوفی کے لیے لازماً پہلی اور آخری چیز ہے ــــ اور وہ ہے تصورِ خدا۔ حضرت جنید کے مذہبی تجربے میں جیسا کہ ہم ان کے تمام رسائل میں پاتے ہیں، خدا ہر جگہ موجود، ہر چیز کے دیکھنے والا، ہر چیز پر قادر، اور ہر چیز کا خالق ہے۔ وہ فاتح ہے، ہر چیز پر چھا جانے والا ہے۔ وہ قریب اور نزدیک ہے۔ اپنے عابد کو اپنی طرف کھینچتا ہے اور اپنے "حضور" میں اس کا احاطہ کر لیتا ہے۔ وہ خود ہی اپنے عابد کا انتخاب کرتا ہے اور اپنے تک پہنچنے کے لیے اسے ایک فوق البشری طاقت مہیا کرتا ہے۔ وہ خود اس کے اندر تصرف کر کے اپنے اور اس کے درمیان کا فاصلہ ختم کر دیتا ہے اور اس خلیج کو پاٹ دیتا ہے۔

دوسری طرف فلاطینوس کے نزدیک خدا بہت ہی دُور ہے۔ وجود کی حالت سے بھی بالاتر، تصور سے ماورا، عمل و تصرف سے بیگانہ، خلق و ایجاد سے غیر متعلق ــــ یہ ایک ایسی "ذاتِ واحد" کا تصور ہے جس نے فلاطینوس کو ایک بیچ کی کڑی لے آنے پر مجبور کیا۔ اور وہ کڑی ایک ایسا خالق ہے جو

سوچتا ہے، عمل کرتا ہے وہ کائنات کو اپنی تخلیقی سوچ میں شامل کرتا ہے اور وہ ہے ذہن یا عقل (The Nous) - یہاں البتہ دونوں کے درمیان ایک بنیادی فرق نظر آتا ہے!

جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ یہ ہے کہ حضرت جنید کے تصورِ خدا میں یونانی فلسفے کا کوئی اثر بھی دکھائی نہیں دیتا۔ ان کا ایمان باللہ خالصتہً اسلامی ہے۔ ایک حاضر و ناظر، خالق، حفیظ، عامل و متصرف، غالب و قاہر، قریب از انسان خدا کا تصور قرآن حکیم کا پیش کردہ تصور ہے۔ یہ امر کہ خدا اپنے عابد کا انتخاب کرے، اور طریقِ معرفت پر اسے اپنے قریب کرلے۔ اور بالآخر اس کا احاطہ کرلے اور اس پر چھا جائے اور اسے اپنے "حضور" مدغم کرلے۔ یہ ظاہر کرتا ہے کہ اسلام کا مذہبی تجربہ قرآن کی تعلیم سے لے کر دورِ اول کے صوفیہ تک کس طرح ارتقا پذیر ہوا۔ اور یہ ایسا ارتقاء ہے کہ کوئی بھی بیرونی فلسفیانہ اثرات اس کا سبب قرار نہیں دیئے جاسکتے۔

ہم بآسانی یہ محسوس کرسکتے ہیں کہ کسی قسم کا بھی تخیلی اور باطنی علم الٰہیات، اور کسی طرح کی بھی بعید اور بلند مقام الوہیت، جس کا تصور کہ فلاطینوس نے پیش کیا تھا۔ اس قوی اور مستحکم اسلامی تصور پر اثر انداز نہ ہوسکی جو حضرت جنید کے یہاں پایا جاتا تھا۔

اس بنیادی فرق کو جب ہم سامنے رکھتے ہیں تو یہ بات اور زیادہ ظاہر و بین ہوجاتی ہے کہ جہاں تک رُوح اور طریقِ معرفت کے نظریے کا تعلق ہے اس میں فلاطینوس کا اثر جنید پر کچھ گہرا اور اہم دکھائی دیتا ہے۔

اب ہم یہاں ایک لحظہ کو رک کر یہ سوال کرسکتے ہیں کہ وہ کیا چیز تھی جس نے قدیم مسلمان صوفیہ کو اس اشراقی فلسفے کی طرف راغب کیا، اور انھوں نے اپنے دلوں اور دماغوں کے دریچے اس کے لیے وا کردیئے۔ اور اس میں بہت وسیع اور گہرے انداز میں دلچسپی لینے لگے، جیسا کہ ہمیں محسوس ہوتا ہے، صورتِ حال

یوں ہوسکتی ہے کہ ان صوفیہ کے ہاتھ ایک جامع اور محرمِ اسرار نظامِ افکار لگا، جس کی بنیاد خدا کی وحدانیت پر تھی۔ اور جو وحدانیت کے اسی مرکزی نقطے سے الوہیت، کائنات اور انسان کے متعلق ہر قسم کا علم و عرفان مرتب کرتا تھا۔ اسلام کے قدیم اور اولیں دور میں ایک صوفی بیچارہ علیحدہ، تنہا، اور متلاشی حقیقت فرد ہوتا تھا۔ اس کے بعد کے مرحلے میں غالباً صوفیہ حلقوں کی صورت میں منظم ہوگئے۔ ان قدیم صوفیہ میں کچھ نفوس ایسے ہوں گے جن کی توجہ اس امر نے اپنی طرف مبذول کی ہوگی کہ یونانی علم کے اس مجموعے میں روح کی فطرت اور اس کی امکانی قوتوں اور صوفیانہ طریقِ معرفت کے احوال و مدارج کے متعلق ایک بنا بنایا نظریہ موجود ہے۔ جو مختصراً یوں سمجھیے کہ ایک پورا صوفیانہ نظام ہے۔ اس نظام کے ساتھ ان صوفیہ کے تعارف نے گویا ان کی اپنی تلاش و جستجو کو سندِ تصدیق و توثیق عطا کی۔ اور یہ ایک ایسے وقت میں ہوا جبکہ ان کے ہم عصر لوگ انہیں اکثر گمراہ اور غلط رو سمجھتے تھے۔ چنانچہ اس دریافت سے انہوں نے یہ ہمت پائی کہ پہلے تو وہ اپنے خاص صوفیانہ تجربات سے خود آگاہ ہوں، پھر وہ ان کے متعلق گفتگو کریں اور لکھیں، اور پھر احتیاط کے ساتھ اپنے قریبی احباب سے ان کے متعلق کچھ ذکر کریں۔ یہ صوفیہ چنانچہ ان خیالات میں نہایت گہری فکر کرنے لگے۔ وہ ان کی بابت سوچ بچار کرتے، ان میں سے انتخاب کرتے، اور پھر آپس میں بیٹھ کر ان پر تبادلۂ خیال کرتے۔ قدیم مسلمان صوفیہ کے اشراقی فلسفے کے ساتھ اس ربط و تعلق نے اسلام کے اندر ایک باقاعدہ صوفیانہ نظام کا قیام ممکن کردیا۔ جس کا اپنا ضابطہ تھا، اپنی اصطلاحیں تھیں، اور اس کی وجہ سے پہلے اور پچھلے زمانے کے صوفی مفکرین کی شخصیتوں کے گرد صوفی مدارسِ فکر قائم ہونے کے مواقع پیدا ہوئے۔

یہ بات ثابت ہے کہ یونانی فلسفہ، چاہے وہ عربی ترجموں کے واسطے سے آیا، یا شخصی تعلقات کی راہ سے، بغداد میں سب سے پہلے یہ خلیفہ مامون الرشید اور المعتصم کی زیرِ سرپرستی ہی آیا تھا۔ رہا اشراقی فلسفہ، تو ہم اس کے اثرات متاخر

صوفی متکلمین پر اوپر ایک جگہ ثابت کر آئے ہیں[6]۔ اب اس مطالعے سے ایک نئی حقیقت جو سامنے آتی ہے، یہ ہے کہ یہ اشراقی فلسفہ اس قدر قطعی طور پر مسلمان صوفیہ پر ایک قدیم زمانے میں ہی اثر انداز ہو گیا تھا۔ جس طرح کہ حضرت جنید کے افکار و نظریات سے، اوپر کے مباحث میں ثابت ہوتا ہے۔

یہ امر اب ہمیں واپس اُس موازنہ کی طرف لے جاتا ہے جو ہم فلاطینوس اور جنید کے درمیان کر رہے تھے، جو دونوں پیدائشی طور پر انسانوں کے استاد و مرشد تھے۔ فلاطینوس سب سے پہلے، ایک ایسا فلسفی ہے جس نے ایک نہایت ہی جامع اور ہمہ گیر نظامِ فکر کائنات اور انسان کے بارے میں آنے والی نسلوں کے لیے چھوڑا۔ وہ خود بھی ایک صوفی تھا۔ اور اس چیز نے اسے اس قابل بنایا کہ وہ اپنے صوفیانہ تجربے کو اپنے عام فلسفے کی ایک نمایاں اور برتر خصوصیت قرار دے۔

دوسری طرف حضرت جنید اصلاً ایک صوفی تھے، جو اپنے پختہ تجربے کی بدولت اپنے احباب کے قریبی حلقے کے لیے، جو خود انہی کی طرح جویائے حق تھے استاد اور مُرشد بن گئے۔ اس وجہ سے ان کی تعلیمات ہمیشہ بلیغ اور پُر حکمت ہوتی ہیں، لیکن مربوط اور منظم نہیں ہوتیں۔ ایسا لگتا ہے کہ فلسفے کے ساتھ ان کے تعلق نے انہیں اس پر آمادہ کیا کہ وہ اپنی ذات اور اپنے ہم جنس انسانوں کے متعلق اس گہرے اور دقیق علم کی نشوونما کریں جو سقراط کی طرح ان کی بھی ایک خصوصیت بن چکا تھا۔ اس تعلق کی وجہ سے وہ اس قابل ہوئے کہ صاف اور واضح الفاظ میں وہ اپنی روحانی زندگی کا تذکرہ ان لوگوں سے کریں جنہیں ان پر ایک مُرشد اور دوست کی حیثیت میں اعتماد تھا۔ اسی طرح یہ بھی نظر آتا ہے کہ فلاطینوس کے فلسفے نے ان کی اس کوشش میں مدد کی کہ صوفیانہ تجربے کو اپنی روح اور اپنے مختلف مدارج سمیت اتنی وضاحت سے بیان کریں کہ جتنا انسانی طور پر ممکن ہو — بہر صورت یہ دیکھ کر اطمینان ہوتا ہے کہ ایک متفکر اور استاد کی

سی وضاحت اور صفائی، اور ایک صوفی کا سا گہرا اور رفیع و برتر تجربہ، دونوں حضرت جنید کی شخصیت کے اندر ایک خوشگوار انداز میں گھل مل گئے ہیں۔

---

[1] ہم نے اس جائزے کی بنیاد چھٹے اینیڈ Enneads کی نویں کتاب "On the Good and the One" پر رکھی ہے۔ جو اس تمام تصنیف کا اختتام ہے۔ ہمارا ترجمہ اصل یونانی متن سے ہے جس کے لیے ہم روتھ گوورنیز Ruth Gaevernitz کے شکر گزار ہیں۔

[2] Porph Life of Plotinus

[3] Zeller یونانی فلسفے کا ایک مجمل خاکہ۔ ص ۲۹۴

[4] دیکھیے:

[5] افلاطون، مکتوب دوم، ۳۱۴ ق م، مکتوب ہفتم، ص ۳۴۱ و، ب، پلوٹارک: سوانح سکندر اعظم۔

[6] دیکھیے صفحہ: ۲۰-۲۲

کتابیات

عربی

ابونعیم	حلیۃ الاولیاء	القاہرہ ١٩٣٨ء
القروسی	نتائج الافکار القدسیہ (قشیری کے "رسالۃ" کی شرح)	القاہرۃ ١٢٩٠ھ
ابوطالب المکی	قوت القلوب	القاہرۃ ١٩٣٩ء
الغـزالی	احیاء العلوم	القاہرۃ ١٩٣٩ء
〃	المنقذ من الضلال	دمشق ١٩٣٩ء
〃	الاملاء علی مشکلات الاحیاء (احیاء العلوم کا حاشیہ)	
〃	مشکاۃ الانوار	القاہرۃ ١٣٢٢
الہجویری	کشف المحجوب	(ترجمہ نکلسن) لندن ١٩٢٦ء
حاجی خلیفہ	کشف الظنون	استنبول ١٩٤٣ء
ابن الجوزی	تلبیس ابلیس	القاہرہ ١٩٢٨ء
〃	منتظم	حیدرآباد ١٣٥٧ھ
ابن کثیر	البدایہ والنہایہ	القاہرہ ١٩٣٢ء
ابن خلکان	وفیات الاعیان	القاہرہ ١٢٩٩ء
ابن خلدون	المقدمۃ	پاریس ١٨٤٧ء
ابن الندیم	الفہرست	القاہرہ ١٩٢٩/١٩٣٩
ابن القیم	مدارج السالکین	القاہرہ ١٣٣٣ھ

〃	طریق الہجرتین	القاہرہ ١٣٥٧ھ
ابن التغری بردی	النجوم الزاہرۃ	القاہرۃ
ابن تیمیہ	منہاج السنۃ	القاہرۃ ١٣٢١ھ
〃	الرسائل الکبریٰ	〃 ١٣٢٣ھ
〃	مجموعۃ الرسائل والمسائل	〃 ١٣٤٩ھ
الجنید	رسائل الجنید	مخطوطہ م ١٣٧٤
〃	کتاب دواء التفریط	
〃	رسائل الجنید فی کتاب "حلیۃ الاولیاء"	
الکلاباذی	کتاب التعرف لمذہب اہل التصوف	القاہرۃ
الخراز	کتاب الصدق	کلکتہ ١٩٣٧ء
الخطیب	تاریخ بغداد	القاہرہ ١٩٣١ء
القشیری	رسالۃ	القاہرہ ١٣٤٦ء
الصمعانی	الانساب ١٩١٢	
السراج	کتاب اللمع ١٩١٤	〃 ١٣ 〃 〃

کتابیات

السراج	صفحۃ من کتاب اللمع	لندن ١٩٤٧ء
السبکی	الطبقات الشافعیۃ الکبریٰ	القاہرۃ ١٣٢٤ھ
السُّلَمی	طبقات الصوفیہ	مخطوطۃ
تہانوی	کشاف اصطلاحات الفنون	کلکتہ ١٨٩٢ء
الیافعی	مرآۃ الجنان	حیدرآباد ١٣٣٨ھ

غیر عربی

Arberry	An Introduction to the History of Sufism London 1942
	The Book of the Cure of Souls, Jras 1937
	Al-Djunaid Handwoerterbuch des Islam Leydon 1941
	Junayd Jras 1935.
T. W. Arnold & A. Guillaume (Editor)	The Legacy of Islam Oxford 1931.
A. Brockelmann	Geschichte der Arabichen Litteratur Weimer 1898-1902
	Supplement 1937-1942
E. G. Browne	A Literary History of Persia 4 vols: Comraidge 1928.
Goldziher	Vorlesungen ueber den Islam Heidel serg 1910
	Die Richtungen der Islami schen Koranauslegungen Leydon 1920.
R. Hartmann	Al-Kuschairi's Darstellung des Sufitums, Berlin 1914
	Die Frage nach der Herkunft und der Anfaenge des sufitums der Islam. vol 6.
A. Von Kremer	Geschichte der herrschenden Ideen der Islams Leipzig 1868.
A. E. Krimsky	A sketch of Development of Sufism upto the End of the Third Century of Hijra (in Russian) Moscow 1895.
B.B. Mcdonald	The Religious Attitude and life in Islam Chicago 1912
L. Massignon	Essai Sur les origines der lexique technique dela Mystique Musaulmans Paris 1922:
	Text indits Paris 1929.

Metz	The Renaissance of Islam London 1937.
R. A. Nicholson	The Idea of Personality in Sufism Cambridge 1923.
	The Mystics of Islam London 1914.
	Studies in Islamic Mysticism Cambridge 1921.
	The Origin and Development of Sufism Jras 1906.
	The Goal of Mohammaden Mysticism Jras 1913.
	Selected Poems from the Diwan-i-Shamai Tibrizi Cambridge 1898.
Ritter	Cunayd, Islam Ansiklopedisi Cilt 3 p 241 Istambol 1944.
Margaret Smith	An Early Mystic of Baghdad London 1935.

حصہ سوم

رسائل

فہرست رسائل

		صفحہ
مکتوب نمبر ۱	ایک بھائی کے نام	۲۶۱
" ۲	یحییٰ بن معاذ الرازی کے نام	۲۶۳
" ۳	ایک بھائی کے نام	۲۶۴
" ۴	عمرو بن عثمان المکی کے نام	۲۷۰
" ۵	ابو یعقوب یوسف بن الحسین الرازی کے نام	۳۰۴
" ۶	کتاب الفناء	۳۱۱
" ۷	کتاب المیثاق	۳۲۶
" ۸	الوہیت کے بارے میں	۳۳۳
" ۹	اخلاص اور صدق کے فرق کے بارے میں	۳۳۹
" ۱۰	توحید پر ایک اور باب	۳۴۵
" ۱۱	ایک دوسرا مسئلہ	۳۴۷
" ۱۲	ایک دوسرا مسئلہ	۳۴۵
" ۱۳	ایک اور مسئلہ	۳۵۰
" ۱۴	ایک اور مسئلہ	۳۵۱
" ۱۵	ایک اور مسئلہ	۳۵۳
مکتوب نمبر ۱۶	ایک اور مسئلہ	۳۵۴
" ۱۷	توحید کا آخری مسئلہ	۳۵۷
" ۱۸	ایک ایسے شخص کا طریقہ جو ذات خداوندی کا محتاج ہے۔	۳۵۸

۱۔ ایک بھائی کے نام

اس صاحبِ مجد و سخا ہستی سے تمھیں جو خیر بھی عطا ہوتی ہے وہ تمھیں نصیب ہو۔ ذاتِ خداوندی نے تمھیں جس چیز سے نوازا ہے وہ خالصتہً تمھارے لیے ہو! اور جو چیز اس نے تمھارے دل میں ڈالی ہے اس کی حقیقت سے تمھیں آگاہ کرے۔ اور جو مخصوص نعمتیں اس نے اپنے پاس رکھی ہیں وہ تمھیں مرحمت ہوں! خدا تمھیں اپنا قرب نصیب کرے، اور اپنے حضور میں اور زیادہ باریابی عطا فرمائے۔ اور جب تم اس مقامِ قرب کو پہنچو تو وہ تم پر اپنے اُنس و شفقت کا سایہ پھیلا دے، تمھیں ہمکلامی کی سعادت بخشے، اور اپنے "امرِ جلیل" کے لیے تمھی کو منتخب و ممتاز کرلے! اور اُن عظیم مقامات، اور تقرب و وصل کے ان مراحل میں قوت، استحکام، سکونِ خاطر، طمانیت اور تشفی کے ساتھ تمھاری نصرت و حمایت کرے! تاکہ اچانک دل میں پیدا ہونے والے وسوسے، اور راہِ حق سے برگشتہ عجیب و غریب الہامات تم پر غلبہ نہ پا سکیں۔ وہ اس لیے کہ انسان کو شروع شروع میں جب حق تعالیٰ کی جانب کچھ اُنس و اخلاص نصیب ہوتا ہے تو ان وساوس و الہامات کا اس کے ذہن پر غلبہ ہو جاتا ہے اور اس پر ذہول کی ایسی کیفیت طاری ہو جاتی ہے کہ وہ جو چیز دیکھتا اور سنتا ہے اس کا متحمل نہیں ہو سکتا ——— اور وہ اُس "حالتِ قرب" کو برداشت کرے بھی تو کیسے۔ اور جو واردات اس حالت میں ہوتی ہے اس کی تحمل اس کا احاطہ کرے بھی تو کیونکر، جب تک ذاتِ خداوندی ہی اس کی نگہبان نہ ہو اور اس کے باطنی اسرار کی حفاظت نہ کرے۔ ذرا سوچو تو تم اس وقت کہاں اور کس حال میں ہوتے ہو جبکہ وہ کلیتہً تمھیں اپنے حضور میں سمیٹ لیتا ہے۔ اور جو کچھ بھی تمھاری ذات میں سے چاہتا ہے اپنے سامنے حاضر کر لیتا ہے۔ پھر وہ تمھیں یہ

استطاعت بھی بخشتا ہے کہ جو کچھ وہ کہے تم سنو، اور یہ بھی کہ جو کچھ سنو اس کا جواب بھی دو۔ اس وقت تمھاری یہ حالت ہوتی ہے کہ تم بیک وقت مخاطب بھی ہوتے ہو اور متکلم بھی۔ تم سے اپنی کیفیات کے بارے میں پوچھا بھی جاتا ہے، اور تم خود بھی پوچھنے والے ہوتے ہو! حقائق کے دُرہائے نایاب، اور پیہم اور مسلسل شواہد مع اپنے زوائد و فوائد کے اس صاحبِ مجد ہستی کی جانب سے ہر طرف تم پر بکھرنے لگتے ہیں۔ پس اگر اس کی نعمت تمھارے شاملِ حال نہ ہو، اور وہ تمھارے دل کو سکون و طمانیت کے ساتھ تھام کر نہ رکھے تو دل اس واردات سے مبہوت، اور عقلیں اس مقام کی حاضری سے تہس نہس ہو کر رہ جائیں۔ لیکن وہ باری تعالیٰ جس کی حمد و ثنا عظیم، اور جس کے اسماء مقدس و محترم ہیں، جس نفس کو بھی اپنے لیے منتخب کرتا ہے تو اس پر اپنے فضل و انعام کی چادر تان دیتا ہے۔ اور اس کی طرف اپنی عنایت و شفقت کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے۔ اور جتنا بوجھ ان نفوس پر اس سلسلے میں ڈالتا ہے اس کا بیشتر حصہ وہ خود ہی ان کی طرف سے اٹھا لیتا ہے۔ اور ان نفوس پر اتنا ہی بوجھ رہنے دیتا ہے جتنا کہ وہ خود چاہتا ہے کہ رہے۔ اور جتنا کہ وہ اس کے خاص فضل و کرم سے سہار سکتے ہیں ——— خدا ہمیں اور تمھیں اپنے اُن اولیاء میں جگہ دے جن کا مقام اس سے قریب ترین ہے بے شک میرا رب سننے والا، اور نزدیک ہے!!

۲۔ یحییٰ بن معاذ الرازی کے نام

خدا کرے کہ تم اپنی "حالتِ شہود" سے اپنے تئیں غائب نہ کر دو۔ اور نہ تمھاری "حالتِ شہود" تمھیں اپنے آپ سے غائب کر دے! اور خدا کرے کہ تم اپنے آپ کو بدل کر اپنے "حال" سے منحرف نہ ہو جاؤ۔ اور نہ تمھارا "حال" اپنے آپ تم سے منحرف ہو کر متغیر ہو جائے۔ اور خدا کرے کہ تم اپنے الہامات کی حقیقت

سے علیحدہ اور دُور نہ رہو، اور نہ تمہارے الہامات تم سے دور ہو کر الگ اور غیر متعلق رہ جائیں۔ اور خدا کرے تم ازل تک اپنی ازلیت (یعنی حالت دوام) پر ایک دائمی اور ابدی گواہ بن کر رہو۔ اور خدا کرے وہ وجود ازلی تم میں زائل ہونے والی ہر چیز کی تلافی کرتا رہے۔ پس تم جس حالت میں بھی ہو ایسے ہو کر جیسے تم نہیں تھے اور پھر ہو گئے۔ اپنی انفرادیت میں الگ تھلگ، اور اپنی یکتائی میں خدا کی تائید سے بہرہ مند، بغیر اس کے کہ کوئی آنکھ تمھیں اس حال میں دیکھنے والی ہو! —— اور خدا کرے کہ جب تم اپنے ارضی وجود سے غائب ہو جاؤ تو ایک اَن دیکھی حقیقت کے سامنے اپنا روحانی وجود گم نہ کرو۔ اس حالت میں "کہاں" کی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہتی، اس لیے کہ جو ذات ہر جگہ موجود ہے اس کے لیے "کہاں" بے معنی ہے۔ "کہاں" کا پیدا کرنے والا ہر اس چیز کا خاتمہ کر دیتا ہے جو "کہاں" کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ اور خاتمے کا یہ عمل بالآخر خاتمہ کرنے والے کی ابدیت کی شہادت دیتے ہوئے خود بھی ختم ہو جاتا ہے۔ پھر یہ ہوتا ہے کہ جو وجود متفرق تھے وہ مجتمع ہو جاتے ہیں، اور جو وجود پہلے اجتماع کی حالت میں تھے وہ علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ اس وجود کے ساتھ مجتمع ہونا عام اجتماع سے ایک علیحدہ چیز ہے۔ اس کے ساتھ اجتماع، اجتماع ہی کے وسیلے سے، اجتماع کی خاطر، ایک ایسی کیفیت کا اجتماع ہوتا ہے جو اس ذات نے بہم پہنچائی ہے۔

۳- ایک بھائی کے نام

خدا کرے تم آستانۂ خداوندی پر دائم و قائم رہو، اور وہ جو صفات تمھارے اندر دیکھنا چاہتا ہے ہمیشہ اس ذات سے ان کے طلبگار رہو! اور اس کی نعمتیں اور اس کے نادر الہامات تمہارا مطمحِ نظر ہوں۔ اس لیے کہ اس کے ساتھ تمھاری محبت کا دارومدار اس پر ہے کہ وہ خود تمہارے لیے کیا کچھ پسند کرتا ہے اور تمھیں کیا چیز بہم

پہنچاتا ہے۔ اور وہ اس چیز کا انتخاب جسے وہ تمہارے اندر دیکھنا چاہتا ہے اس لیے کرتا ہے کہ اپنی پسندیدہ چیزیں مرحمت کر کے تمھیں اپنے لیے مخصوص کر لے چنانچہ وہ تمھیں جو چیز بھی اس ضمن میں عطا کرتا ہے وہ تم پر افشا کر دیتا ہے۔ اور جو چیز بھی وہ تم پر اس طرح افشا کرتا ہے، اس کی اعلیٰ و ارفع منازل میں وہ تمھیں دنیا کی آنکھوں سے اوجھل اور مخفی کر دیتا ہے۔ تاکہ تمہارا مقام اس سے کہیں بلند ہو کہ عام آنکھیں تمہاری حقیقت کا نظارہ کر سکیں، اور عام انسان تمہارے مرتبہ کو پہچان جائیں۔ اور تاکہ ذاتِ خداوندی تم پر حاوی ہو کر تمھیں اپنے حضور میں ہمیشہ لے اور تمھیں ایک مقام محفوظ کے اندر رکھے۔ ایسے مرحلے میں تم ایک ایسی حالت میں ہوتے ہو جسے اس کے پیدا کرنے والے نے مستور و مدفون کر رکھا ہے۔ اور اس کے نشانات اس طرح مٹا دیتے ہیں کہ کسی سوچنے والے کا خیال بھی وہاں نہیں پہنچ سکتا۔ تم اس مقام پر بحالتِ غیاب میں ہوتے ہو، ایک امرِ غیب کی خاطر، جس کے "حقائق" کے بارے میں تمام شکوک و شبہات ختم ہو جاتے ہیں۔ اس لیے کہ "حقائق" کا علم ہمیشہ "حق الیقین" کی مدد سے ہو سکتا ہے۔ اور آنکھوں کا ظاہری نظارہ ان کے لیے حجاب ثابت ہوتا ہے۔ اور ان حقائق کے پیچھے کیا ہے؟ ایک یکہ و تنہا ہستی کی توحید! ایک ایسی الوہیت کا اعتراف، جو اپنی اوّلیت، ازلیت اور ابدیت و سرمدیت میں منفرد ہے۔ اور یہ ایسا مقام ہے جہاں بڑے بڑے دانشوروں کی سٹی گم ہو جاتی ہے۔ عالموں کے علم ختم ہو جاتے ہیں، اور حکماء کی حکمت و دانائی جواب دے جاتی ہے۔ اور یہ مقام آخری منزل اور چوٹی ہے اس چیز کی جو اوپر بیان ہوئی۔ اور اس کے بیان کرنے میں سارا وصف و بیان ختم ہو جاتا ہے —— اس مقام سے ماوراء پھر برزخ ہے، روزِ قیامت تک کے لیے۔ اور جب مخلوقات عالم برزخ کے خاتمے پر اٹھائے جائیں گے، اور مرنے کے بعد حشر کی خاطر دوبارہ زندہ کیے جائیں گے تو وہ زندہ اور قدیم ذات کے ممنون احسان ہوں گے کہ اس نے جسے زندہ کرنا تھا اسے زندہ کیا اور جسے باقی و ابدی

رکھنا تھا، اسے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے باقی رکھا —— اور یہ اشارات جو میں نے اس موضوع پر کیے ہیں ان کی شرح و بسط بہت طویل ہے۔ اور اگر ان کی کنہ بیان کی جائے تو یہ مکتوب اس کا متحمل نہیں ہو سکتا۔

اے بھائی! خدا تم سے راضی ہو، تمہارا مکتوب پہنچا جس کا ظاہر بھی اور باطن بھی اور جس کا اوّل بھی اور آخر بھی میرے لیے باعثِ مسرّت ہے۔ اور اس کے اندر تم نے جو غیر معمولی علم، نایاب حکمت، اور واضح و نیّر اشارات کی باتیں بیان کی ہیں ان کو پڑھ کر مجھے بہت انبساط حاصل ہوا۔ اس خط کے اندر جو باتیں تم نے تصریحاً کہی ہیں وہ بھی، اور جو اشارے و کنایے کی زبان میں کہی ہیں وہ بھی میں نے سمجھ لی ہیں۔ اور چونکہ میں تمہاری ان باتوں سے آشنا ہوں، اور تمہارا مقصود و مدعا پہلے سے جانتا ہوں، یہ سب کچھ جو تم نے لکھا ہے میرے لیے واضح اور مبین ہے۔ تم نے کبھی غور کیا کہ انسان کی اس "فکر" کا ٹھکانا کہاں ہے؟ اور اس کا مصدر و منبع اور اس کی غایت و انتہا کیا ہے؟ اور اس کا اوّل و آخر کیسے متعیّن ہوا؟ اور اس فکر و خیال کے بارے میں جس کسی پر بھی فیصلہ صادر ہوا ہے تو وہ کیونکر صادر ہوا ہے۔ خدا کرے کہ تم اس سے خدا تعالیٰ کی پناہ میں رہو، اور خدا کا سہارا کبھی تمہارے ہاتھ سے نہ چھوٹے!

غالب و قاہر حقیقتیں غالب آ گئیں، اور ان کی بدیہی علامات نمایاں ہوئیں۔ جنھوں نے ان کے قوت اور تسلّط کو دوام بخشا —— پھر ایسا ہوتا ہے کہ یہ حقیقتیں ایک دوسرے سے برسرِ پیکار رہتی ہیں۔ اور کچھ عرصہ نظروں سے اوجھل ساکن پڑی رہتی ہیں۔ درحقیقت اس وقت یہ اپنی قوت کا اظہار کر رہی ہوتی ہیں۔ یہ حقیقتیں ہر حملے کے مقابلے میں مستحکم ہوتی ہیں۔ نہ ان کے "کہاں" کا پتہ ہوتا ہے، نہ اس "کہاں" کی کنہ اور انتہا کا۔ اور نہ ان کا دائرہ اتنا محدود ہوتا ہے کہ تم ان کی انتہا کو معلوم کر سکو۔ وہ جس چیز کو بھی غارت کرتی ہیں، پوری طرح غارت کرتی ہیں اور ان کا غلبہ ہر چیز پر کامل ہوتا ہے۔

ہاں تو اس کے بعد کیا ہوتا ہے؟ اس کے بعد یہ ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ اپنے بندوں کو "آزمائش" کا ہدف بناتا ہے۔ انہیں فنا اور دُور افتادگی کے مراحل میں سے گزارتا ہے۔ اور ایک متعیّن قضا و قدر کے تحت ان پر شدائد کا نزول کرتا ہے۔ اور انھیں خالص موت کا مزا چکھاتا ہے۔ پھر اپنی قدرت سے ان پر جو کیفیت چاہتا ہے طاری کرتا ہے۔ اب ان بندوں میں بعض ایسے ہوتے ہیں جو اس امرِ مقدّر سے خائف اور پس پا رہتے ہیں۔ اس سے پناہ ڈھونڈتے ہیں، لیکن وہ اس معاملے میں مغلوب ہی ہوتے ہیں۔ اور بعض ایسے ہوتے ہیں جو تسلیم و رضا کا راستہ اختیار کرتے ہیں اور اپنی آزادی سلب کرا لیتے ہیں —— لیکن یہ وہ مقام ہے جہاں نہ صاحبِ تسلیم و رضا اپنے اس رویّے کی بدولت اس آزمائش سے نجات پا سکتا ہے اور نہ اس سے پناہ ڈھونڈنے والا اس سے نکل کر باہر جا سکتا ہے۔ ان کے سانس ان کے نفوس میں بند کر دیے جاتے ہیں۔ چنانچہ جتنی بھی کڑی آزمائش ہو وہ خاموش اور صابر رہتے ہیں۔ اور ایک مہلک تلخی کے گھونٹ پی کر رہ جاتے ہیں۔ اس حالت میں وہ ہلاکت کے کنارے آ لگتے ہیں۔ اس وقت اگر ارواح کو اجسام سے الگ کر دیا جائے تو وہ اس میں بڑی راحت محسوس کریں۔ لیکن موت کے مزے کی تلخی اور تکلیف انہیں اجسام کے اندر محبوس رکھتی ہے۔ چنانچہ وہ نفوس نہ موت کے بعد نجات کی کوئی امید رکھتے ہیں، نہ موت سے پہلے ان کے لیے اس آزمائش سے نجات کی کوئی صورت ہوتی ہے!

اے بھائی! یہ کچھ لوگ ہیں جن کی بعض صفات اوپر بیان ہوئیں۔ ان کی حالت بالتفصیل بیان کرنے میں طوالت کا خوف مانع ہے۔ یہ لوگ جس منزلت کو پہنچے، اور جن حقائق سے دوچار ہوئے، ان کی بابت کچھ اور لوگوں نے حسنِ ظنی تو ان کی ہمتیں بھی اس مقام کو پانے کے لیے بلند ہوئیں لیکن ابھی انھوں نے اس وجود کی حقیقتِ خالص میں اپنے آپ کو نہ اتارا تھا۔ چنانچہ ایک مقرب اور منظورِ نظر انسان کی صفات و خصوصیات کے بارے میں ان کا تصوّر واضح نہ ہوا۔ او

قربِ خداوندی کے مقام عزیز کے اسرار ان پر مخفی ہی تھے لیکن اُنہی لوگوں کے سے احکام اب ان پر بھی وارد ہونے لگے ۔ اور یہ خطا بینی و غلط اندیشی مُرورِ زمانہ کے ساتھ چلتی رہی ۔ یہ لوگ اپنے آپ کو اُن لوگوں کے مرتبہ کا خیال کرتے رہے ۔ حالانکہ یہ ویسے نہیں تھے ۔ محض ان کے وہم نے انھیں یہ یقین دلائے رکھا کہ وہ بھی اسی مرتبۂ بلند پر فائز ہیں ۔ لیکن ان کی منزل اس مقامِ بلند سے بہت بعید ـــــ بہت ہی بعید ہے ! کتنا بڑا خلل ان کے اس وہم کی وجہ سے واقع ہوتا ہے ۔ خدا تعالیٰ تمھیں اور ہمیں ہر اس حالت سے بچائے جو حقیقت کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہو اور اس چیز کے ساتھ مطابقت نہ رکھتی ہو جسے حق تعالیٰ نے محکم کیا ہے !

مَیں نے اس حالت اور اس کی کیفیات کا جو ذکر کیا ہے تو اُسے یوں سمجھو کہ یہ دو حالتوں کے بیچ کی ایک درمیانی منزل ہے ۔ جب اس کا ماجرا عیاں اور منکشف ہوتا ہے تو یہ واضح طور پر دو حالتوں سے الگ ایک حالت دکھائی دیتی ہے ۔ اور حق تعالیٰ جو چیز چاہتا ہے وہ یہ منزل بذات خود نہیں ہے ، بلکہ یہ منزل جب صحیح طور پر حاصل ہو تو یہ ایک دوسری منزل کی نشاندہی کرتی ہے ۔ اور اکابر کا علم ، عظماء کا منصب و مرتبہ ، اہلِ حکمت کے مقامات ، اور ذی فہم لوگوں کی حقیقتِ فہم کا پتہ اس منزل کے عبور کرنے کے بعد ہی چلتا ہے ۔ اور یہ منزل وہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس کو الفاظ میں بیان کرنے کی کوشش کرے ، اور اس کی کچھ تشریح و تفسیر کرنا چاہے تو اس کا وہی حال ہو کہ :

وَعَنَتِ الْوُجُوْهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّوْمِ ط	اور اس زندہ و قائم کے روبرو منہ نیچے
وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا ـ	ہو جائیں گے ، اور جس نے ظلم کا بوجھ
(طٰہٰ : ۱۱۱)	اٹھایا وہ نامراد رہا ـ

اے بھائی ! خدا کرے کہ میں حق کی طرف تمہاری نصیحتوں اور رہنمائیوں سے ، جن کا علم حق تعالیٰ نے تمھیں ارزانی کیا ہے ، کبھی محروم نہ رہوں ۔ اور حق تعالیٰ نے

تمھیں جتنی کچھ معرفت بخشی ہے خدا کرے تمہارے طفیل اس کی انتہا کو پہنچ کر میری آنکھیں بھی ٹھنڈی ہوں ۔ تم میرے اپنوں میں سے ہو ۔ اور ان نفوس میں سے جو میرے مرغوبات میں میرے شریک رہتے ہیں ۔ تم میرے جلیل القدر بھائیوں میں سے ایک جلیل القدر بھائی ہو ، اور ایک نہایت محبوب اور دلی دوست ! ہاں تو اس میں شک ہی کیا ہے ؟ کیا تم ہمارے ان بزرگ و محترم بھائیوں میں سے نہیں ہو جو بقیدِ حیات ہیں ۔ اور کیا تم ہمارے ابنائے جنس میں ایک مشہور و معروف ہستی نہیں ہو ؟ جس کا فیض ہمیں مہیا کر کے خدا تعالیٰ نے ہم پر بڑا انعام و اکرام کیا ہے ۔

اے برادرِ مکرم ! از راہِ عنایت و مہربانی ہمارے ساتھ یہ سلسلۂ مراسلت اور یہ ربط و ضبط ترک نہ کر دیجیو ۔ تاکہ ہم آپ کے احوال سُن کر اور آپ کی تاثیر کا فیضان دیکھ کر ، اور آپ پر خدا تعالیٰ کی عنایاتِ بے پایاں کا نظارہ کر کے مسرّت و ابتہاج محسوس کرتے رہیں ۔ اگر آپ یہ سمجھیں کہ ہم اس امر کے فی الواقع مستحق ہیں تو آپ اس پر عمل کریں ۔ ورنہ کم از کم از راہِ احسان رضا کارانہ طور پر ہی آپ ہمارے ساتھ یہ سلسلۂ نامہ و پیام جاری رکھیں ۔ آپ پر اور تمام دوسرے بھائیوں پر اللہ تعالیٰ کی رحمت اور سلامتی ہو !

۴ ۔ عمرو بن عثمان المکّی کے نام

خدا تمھیں علم و حکمت کی اعلیٰ منازل پر سرفراز کرے ۔ خدا کرے کہ تم معرفت میں اس کی آخری نہایت تک پہنچ جاؤ ۔ اور ذاتِ باری کی مجالسِ قُرب میں تمھیں نزدیک ترین مقام حاصل ہو ۔ خدا تمھیں اپنے جامع و کامل الہامات کی واقفیت عطا فرمائے تاکہ تم ان کے نشانات کو پوری طرح سمجھ سکو ۔ اور تمھیں اس معرفت میں مکمل بصیرت اور اعتماد حاصل ہو ۔ اور تم اس کی بلند ترین رفعتوں پر پہنچ کر اس عالم کو ایک مقامِ بلند سے دیکھ سکو ، اور اس کا وہ نظارہ کر سکو جو اس کا احاطہ کرنے کے سبب

دیکھنے والے کو حاصل ہوتا ہے۔ خدا تعالیٰ یہ بصیرت اپنے مقربین کو بافراط عطا کرتا ہے۔ ایک دفعہ جب تم نے یہ پُرا اعتماد معرفت حاصل کر لی تو تمہیں حق تعالیٰ کی جستجو میں بھٹکنے کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔ اس لیے کہ اس علم کی بدولت تم حق کو کھلے طور پر دیکھ سکو گے نیز تم علم کے ایک ایسے شعبے میں جس میں اختلاف کی کافی گنجائش موجود ہے ایک محکم راستی پر ہو گے۔ اس کے ساتھ خدا کرے تم ان لوگوں میں سے ہو جن کا وجود ان کے بھائیوں کے لیے موجب خیر و برکت ہوتا ہے۔ وہ ان کے وصف و اظہار کی بدولت اپنے علمی مقاصد حاصل کرتے ہیں۔ اور ان کی تعبیر و تشریح سے مخفی حقیقتوں کا راز پاتے ہیں۔ اور ان میں سے چاہے کوئی شخص حاضر ہو یا غائب، سب اس کے شرف منزلت کو تسلیم کرتے ہیں، بلکہ خدا تعالیٰ تمہیں ایک ایسا نُور بنائے جو اپنی چمک دمک سے مشرق و مغرب کو روشن کر دے۔ اور تمام مخلوقاتِ جن و انس پر اپنے اجالے کی چادر پھیلا دے۔ تاکہ اس سے ہر فردِ انسانی کو اس کا پُورا حصّہ ملے۔ اور وہ اس نورِ معرفت کے حصول میں اپنی دلی مراد کو پہنچے۔ یہاں تک کہ یہ ظواہر و کیفیات مستقلاً ایسے امور بن جائیں جن کی ذمہ داری اس پر ڈالی گئی ہو، اور ایسے احوال جن کا اس سے تقاضا کیا گیا ہو!

یہ ایک ایسا راز ہے کہ عقلِ انسانی اس کی نشاندہی کرنے کی کوشش میں بے راہ ہو جاتی ہے۔ اور ذہنِ انسانی اس کو سمجھنے کی جدّوجہد میں عاجز و درماندہ ثابت ہوتا ہے۔ اس کا سمجھنا بہت بعید۔ بہت ہی بعید ہے۔ بڑے بڑے علماء کی قابلیتیں اس میں جواب دے گئیں، اور ممتاز اہلِ دانش و حکمت کی کشتی اس راہ میں گم ہو گئی۔ اس لیے کہ خدا تعالیٰ بے مثیل ہے، یکتا ہے، رفیع ہے، اور اپنا مشاہدہ کرانے سے انکار کر کے وہ اپنے وجود کی حقیقت کو انسان کی نظروں سے ہٹا کر اوجھل کر دیتا ہے۔ پس کتنے ہیں جو محض خیال و وہم کی بنا پر اس کی طرف اشارہ کر پاتے ہیں۔ اور کتنے ہیں جو اس کی بابت یقین سے کچھ اظہار کر سکتے ہیں۔ پھر جب ان میں سے کوئی اس کی بابت کلام کرنے کے لیے استعارے و کنایے کا راستہ اختیار کرتا ہے تو اس

کی زبان ہچکچا جاتی ہے۔ اور وہ اس کا وصف بیان کرتے ہوئے حیرت میں گم ہو جاتا ہے۔ جب کوئی جاہل اس شخص کی بات سنتا ہے تو سمجھتا ہے کہ شاید وہ صحیح بات کہہ رہا ہے۔ حالانکہ وہ اپنی تقریر میں بالکل اندھیرے اور تاریکی میں ٹامک ٹوئیاں مار رہا ہوتا ہے۔ وہ ایک دعویٰ کرتا ہے اور حق تعالیٰ کی اصل حقیقت اسے جھٹلاتی ہے۔ وہ اپنے سامع کو اپنی سچائی کا اس طرح یقین دلاتا ہے کہ جن اعمال کی بجا آوری کا، اور جن اعمال سے اجتناب کا حکم دیا گیا ہے ان کے بارے میں وہ جان کر ایسی باتیں کرتا ہے جو سمجھ میں آنے والی ہوں۔ اور یہ علم کا کچھ حق ہے اُس پر جو اس کا نام لیوا اور اس کی ذمہ داری کا بوجھ اٹھانے والا ہو۔ وہ یوں کہ جب تم اپنے نفس کے لیے علم کا تقاضا کرتے ہو، تو وہ علم تمہارے نفس کو حاصل ہو جاتا ہے قبل اس کے کہ تم اس علم کا حق ادا کرو۔ یہ فریضۂ علمی ایک ایسا فریضہ ہے کہ اس کی اصل منفعت اور اس کا حقیقی نُور تم پر عیاں نہیں ہوتے۔ صرف اس کا ظاہر اور اس کی رسمی شکل تمہارے سامنے رہتی ہے۔ اور اس حالت میں علم کی حجت تم پر قائم ہو جاتی ہے۔ چاہے تمہارے یہاں اس کی محض ظاہری شکل ہی موجود ہو۔ پس اے وہ شخص کہ جس نے علم کا محض ظاہری لباس پہن رکھا ہے اور دیکھنے والوں نے جس کے اس لباس کے حُسن و زیبائش کی تحسین و توصیف کی ہے — درآنحالیکہ تم علم کی اصل حقیقت سے ابھی بہت پیچھے ہو — جب تک تم اس حال میں ہو کہ لوگوں کی انگلیاں تحسین و آفرین کے ساتھ تمہاری طرف اٹھی ہوئی ہیں۔ اور ان کی زبانیں تمہاری تعریف سے مرطوب ہیں، تو یہ حالت تمہارے لیے ہلاکت سے کم نہیں۔ اور یہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تم پر حجت ہو گی۔

جب عالم نے دانا و حکیم کی یہ تقریر سُنی، اور اس کا یہ سارا بیان اور تشریح اس کی سمجھ میں آئی، تو اس کی گردن جھک گئی، اور وہ سوچ میں ڈوب گیا۔ پھر اس پر گریہ طاری ہوا! اور وہ بہت دیر تک روتا اور آہ و زاری کرتا رہا۔ اس کا اضطراب

بہت شدت اختیار کر گیا ـــ اس پر وہ دانا شخص اس کی طرف متوجہ ہوا اور کہنے لگا: اب جبکہ حکمت و دانائی کا سورج تم پر طلوع ہو چکا، اور اس کا صاف اور اجالا نور تم تک پہنچ گیا تو امید ہے کہ اب تم سے اس علم کے وہ اندھیارے چھٹ جائیں گے جن کے معاملے میں اب تک تم غافل رہے ہو۔ اور جو تمھاری فہم کے راستے میں مانع رہے ہیں۔ اور میں پُرامید ہوں کہ تمھارے اندر جو فساد تھا وہ اب درست ہو جائے گا، اور جو کچھ تم نے اب تک ضائع کیا ہے اس کی تلافی ہو جائے گی۔

جب عالم نے دانا آدمی کو یوں اپنی طرف متوجہ ہوتے اور نصیحت کرتے سُنا تو اس کا اضطراب سکون میں بدل گیا۔ اس نے آہ و بکا موقوف کی اور دانا آدمی سے مخاطب ہوا: مجھے اپنی اس دوا میں سے کچھ مزید عنایت کیجیو۔ اس نے میرے زخموں کو مندمل کر دیا ہے۔ اور میری یہ خواہش اور امید اب قوی ہو گئی ہے کہ میں اپنی مشکلات کا حل پا لوں گا، اور اپنے مسائل کا مجھے شافی جواب مل جائے گا۔ پس اے دانا انسان! اپنے حیلۂ لطیف اور حکمتِ مخفی سے کام لیتے ہوئے مجھے اس چیز کے وبال سے بچا ہو جس سے تم زیادہ واقف ہو اور جو "تمر" کی ایک مخفی خواہش ہے جو میرے باطن میں نہاں اور مجھ سے اوجھل اور مستور ہے۔ وہ یوں کہ اس سے پہلے کچھ چھپی ہوئی لپٹی ہوئی چیزیں ایسی تھیں جو اس نہاں خانۂ دل میں موجود تھیں تم نے اُوپر یہ بیانِ جمیل ارشاد فرمایا تو ان کا راز مجھ پر منکشف ہوا۔ اور تم نے اپنے اشارہ ہائے لطیف سے مجھے ان کے اسرار سے آگاہ کر دیا۔

دانا آدمی نے یہ سن کر جواب دیا: خدائے عزوجل نے تم پر یہ جو انعام کیا ہے اور تمھیں اپنی کمزوریوں سے آگاہ، اور نفس کے دشمنوں پر مطلع کر دیا ہے تو اس پر اس کی حمد و ثنا بیان کرو۔ اس کے سامنے انتہائی عاجزی کے ساتھ جھک جاؤ۔ اور نہایت سپردگی اور درماندگی کے انداز میں اس سے اپنی احتیاج طلب کرو۔ اس لیے کہ تمھاری مناجات اس کے حضور میں کبھی پوشیدہ نہیں رہے گی، بلکہ ضرور سنی جائے گی۔ اور

جب تم ان باتوں پر عمل کرو گے تو یہ عمل خدا تعالیٰ کی بارگاہ میں تمھاری شفاعت کرے گا۔ اس کے ساتھ یہ بھی جان لو کہ حکمت و دانائی کی زبانیں اس وقت تک کلام نہیں کرتیں جب تک انھیں ایسا کرنے کا باقاعدہ اذن حاصل نہ ہو۔ اور جب تم اس اذن کے بعد بولو گے تو جو بھی سُنے گا اس سے نفع پائے گا۔ اپنی مخلوق پر اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم کی مثال ایسی ہے جیسے اس کے آسمان سے اترنے والی بارش، کہ اس سے وہ مُردہ زمینوں کو پھر سے زندہ کر دیتا ہے۔ کیا تم نے خدا تعالیٰ کا وہ ارشاد نہیں سنا کہ:

فَانْظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۔ (الروم: ۵۰)

پس اے دیکھنے والے خدا تعالیٰ کی رحمت کی نشانیوں کی طرف دیکھ، کہ وہ کس طرح زمین کو اس کے مرنے کے بعد زندہ کرتا ہے۔ بے شک وہ انسانوں کو بھی بعد مرنے کے زندہ کرنے والا ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

اسی طرح اللہ حکمت و دانائی کی زبان سے اہلِ غفلت کے دلوں کو ـ جو خدا سے اعراض اور رُوگردانی کے سبب مُردہ ہو چکے ہوتے ہیں ـــ پھر سے زندہ کرتا ہے۔

اس پر عالم نے دانا آدمی سے کہا: ہاں بے شک تم نے جو کہا وہ اسی طرح ہی ہے جس طرح کہ تم نے اس کی تشریح کی ہے۔ اور میں تم سے ـــ جس نے ایک حکیمانہ انداز میں مجھے دعوت دی ہے اور اپنے لطف و کرم کے فیضان سے مجھے نوازا ہے ـــ یہ امید رکھتا ہوں کہ تم اپنی رہنمائی سے مجھے خطا و تقصیر کے وبال سے بچاؤ گے اور اپنی ملاقات اور صحبت کے ذریعے مجھے تخلف و انحطاط کی ذلّت سے نکالو گے۔ اب میں جان گیا ہوں کہ میرا مقصود اس بات کا کھوج لگانا ہے کہ میرے اندر وہ کیا چیز تھی جس کے سبب میں اپنے علم کے مطابق عمل نہیں کر پاتا تھا، اور علم کے جو حقوق و واجبات مجھ پر تھے میں ان سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا تھا۔ نیز میرا مقصود اس راز

کا کھوج لگاتا ہے جو میرے نفس کی تہوں میں مستور تھا جس سے میں آگاہ نہیں تھا۔ اور اپنے محدود علم کی وجہ سے اس کی محض ایک ادنیٰ سی واقفیت رکھتا تھا۔ اب جس قدر اللہ تعالیٰ نے تمہارے سبب میری تائید وحمایت فرمائی، اور مجھ پر احسان عظیم کیا ہے، میں زیادہ وضاحت کے ساتھ دیکھنے لگ گیا ہوں۔ اور وہ ساری باتیں مجھ پر روشن ہو گئی ہیں۔ میں نے اپنے محدود علم کے ساتھ اب یہ جان لیا ہے کہ ان میں سے بہت سی باتوں کا مجھے پہلے کوئی پتہ نہیں تھا۔ اور بہت سے باطنی راز اور مخفی امور ایسے تھے کہ نہ میں نے انھیں دیکھا، نہ پہچانا تھا پس اے دانا انسان تو میرے ان اسرار نہاں سے جن سے تو مجھ سے زیادہ واقف ہے مزید پردہ اٹھا دے! اس لیے کہ ایک مریض کو اپنے مرض کا اتنا پتہ نہیں ہوتا جتنا کہ ایک معالج کو ہوتا ہے۔ اور ایک معالج کو ہی یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ ایسی دوا بھی تجویز کرے جو اس مریض کی شفا اور صحتیابی کا باعث ہو۔

دانا آدمی نے کہا: اب فہم کے آثار تجھ پر ہویدا ہونے لگے ہیں جس سے تم یہ سمجھ لوگے کہ تم پر کیا چیز واجب ہے، اور تمہارا کس چیز پر حق ہے۔ صحیح ہوشمندی کی ابتدائی نشانیاں تمہاری عقل پر ظاہر ہونے لگی ہیں۔ اور افاقہ کی علامات آہستہ آہستہ اب تمہارے باطن میں متحرک ہونے لگی ہیں۔ جان لو کہ دین وایمان کا ضرر جسم وجان کے ضرر سے بدتر ہوتا ہے۔ اور اعضاء واجسام کے عوارض قلب وذہن کی بیماریوں سے کہیں سہل ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ دین کی بیماریاں، اور یقین کے راستے میں حائل ہونے والی آفات ہلاکت کا سبب، آگ میں جھونکے جانے کا باعث، اور خدائے جبار کی ناراضگی کا موجب ہوتی ہیں۔ اور ان کے ماسوا جو علل وعوارض ہوتے ہیں ان کے نتائج یہ نہیں ہوا کرتے۔ انسان اگر جسم واعضا کی تکلیفوں اور بیماریوں میں مبتلا ہو بھی جائے تو یہ ایسا ضرر ہے کہ جس کی شفایابی اور جس کی اذیت کے دور ہونے کی توقع کی جاسکتی ہے، اور ان پر صبر کرنے سے خدا تعالیٰ کے اجر وثواب کی امید بھی رکھی جاسکتی ہے۔ نیز جان لو کہ ایک

ماہر اور تجربہ کار طبیب جسمانی عوارض کا، اور ایک نصیحت کرنے اور ادب سکھانے والا دانا آدمی دین وایمان میں رخنہ ڈالنے والے امراض کا، سب سے بڑھ کر عالم اور واقفِ راز ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وہ مریض جو ان عوارض وامراض کا حال محض اپنے ہی تجربہ کی روشنی میں بیان کرتا ہے اور جو اپنی مصیبت کی وہی کیفیت بیان کرتا ہے جو خود اس کے ساتھ واقع ہوئی ہے تو وہ اپنی اس بیماری اور مصیبت کا صحیح اور ٹھیک ٹھیک حال نہیں بتا سکتا۔ اور اس کا وصف وبیان اصل حقیقت سے مختلف ہوتا ہے۔ ایک ماہر فن اور تجربہ کار معالج اپنے مریضوں کو ایسی چیزوں سے آگاہ کرتا ہے جو وہ فی الحقیقت بھگتتے رہے ہیں، اور ساتھ ایسی باتوں سے بھی خبردار کرتا ہے جن کی ان کے اندر کمی واقع ہو گئی ہے۔ یہاں تک کہ ان کی بیان کردہ حقیقت ایک آنکھوں دیکھی حقیقت محسوس ہونے لگتی ہے —— اور میں اس کے بعد تمہارے لیے کچھ ایسی باتیں بیان کرنے لگا ہوں جو تمہاری حالت کو تقویت بخشیں گی، اور تمہیں اپنے مقصود کی انتہا تک پہنچائیں گی۔ اور کوئی شک نہیں کہ ہماری ساری قوت ومقدرت خدائے عظیم ہی کی جانب سے ہے!

اے علم سے نسبت رکھنے والے! جان لو کہ جب تم حالت ہوش وصحو میں پلٹ آتے ہو تو اس وقت تم پر حالت مدہوشی کے تحیر کا راز کھلتا ہے جب تمہیں افاقہ نصیب ہوتا ہے تو تم اپنے متوالے پن کے زمانے کا وقوف حاصل کرتے ہو جب تمہارا حافظہ بحال ہو جاتا ہے تو اس وقت تم پر غفلت ونسیان کی حالت کا راز کھلتا ہے اور سلامتی اور عافیت پانے پر ہی تمہیں عرصۂ مرض وسقم کا احساس ہوتا ہے پس جان لو کہ مدہوشی اور متوالے پن کی یہ ساری کیفیت جب بھی واقع ہوتی ہے انسان کو خدا تعالیٰ کی معرفت کی حقیقت کے ماسوا کسی اور شغل میں لگائے رکھتی ہے۔ اور یہ کیفیت جس پر بھی وارد ہوتی ہے اسے نقصان پہنچاتی ہے۔ اس لیے کہ اس پر حیرانگی اور سراسیمگی کا سایہ تان دیتی ہے — پس اے وہ کہ اپنے نفس کے متعلق فکرمند، اور اسے مدہوشی، متوالا پن، مغموریت، غفلت اور حیرانگی کی حالت سے

بہت جلد آزاد کرانے کے خواہشمند ہو، اپنے نفس کو اس کے حال پر چھوڑ دو اور اس امر کی خاطر وہ نسخہ استعمال کرو جو میں تمہارے لیے تجویز کرتا ہوں۔ نیز جس چیز کی طرف میں تمہیں رغبت دلاتا ہوں اس کی طرف لپک کر جاؤ۔ اور جس راستے کی میں نشاندہی کرتا ہوں اس کی طرف فی الفور بڑھو۔ اس لیے کہ سچائی کی پاکیزگی اور نیت و مقصد کی بھلائی تمہیں ایسی جگہ پہنچا دیں گے جو اس منزل کا راستہ ہے جو تمہیں محبوب ہے، لیکن اس مقام سے راہِ فرار ہے جو تمہیں ناپسند ہے۔ اور تمہیں اپنے مقصد تک پہنچنے میں سوائے تمہاری اپنی کمزوری کے جو تم فرائضِ سعی و جہد کے بجا لانے میں دکھاؤ گے، اور کوئی چیز مانع نہیں ہوگی — اور قوت تو بہر حال خدا تعالیٰ کے اختیار میں ہے۔ پس ڈرو بار بار اس امر سے کہ تم اس چیز میں کسی طرح کی بھی کمزوری دکھاؤ۔ یا یہ کہ وہ ذاتِ مقصود تمہیں کسی لمحہ ایسی حالت میں پائے کہ تم اس سے غافل کسی اور طرف متوجہ ہو۔ اس لیے کہ تمہیں جو مرکب اپنے مقصود تک پہنچا سکتا ہے وہ یہی ہے کہ تم مجاہدہ و ریاضت کی منزل میں صدق و خلوص کے ساتھ باہمی پند و نصیحت پر کاربند رہو — یہ نشانات راہ ہیں جن سے میں نے تمہیں آگاہ کر دیا ہے اور تمہیں ایک کھلی اور واضح شاہراہ پر چلنے کے لیے چھوڑ دیا ہے۔

نیز اے وہ شخص کہ جو ہمیشہ حذر و احتیاط سے کام لیتے ہو، اپنے اندر عمل کی امنگ پاتے ہو، اور آگے بڑھنے پر آمادہ ہو، جان لو کہ وہ صورتِ حال جو تمہیں اور تم جیسے دوسرے افراد کو علم حاصل کر لینے، اس کی خاطر تگ و دو کر لینے، اس کے جمع و تحصیل اور ترقی و اضافہ میں پیہم لگے رہنے کے بعد بھی تمہارے حصولِ مقصد کے راستے میں حارج ہوتی ہے، وہ تمہارا تاویل کی طرف میلان ہے۔ اور تمہارے نفس کے اندر دنیا کی طرف جو جھکاؤ ہے اس کی خاطر اس تاویل کا استعمال کرنا ہے۔ جو لوگ ایسا کرتے ہیں ان کی مختلف کیفیتیں

ہوتی ہیں۔ ایک تاویل کرنے والا وہ ہوتا ہے جس کا اپنے نفس کی دبی ہوئی خواہشوں اور امنگوں سے اعراض و اغماض بالکل ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ اپنی اس کیفیت اور اس خامی کے احساس کے باوجود تاویل کا عمل جاری رکھتا ہے۔ اور اکثر اوقات وہ اس طرزِ عمل کو نہیں چھوڑ پاتا۔ یہاں تک کہ ایک وقت میں اس عملِ تاویل کا احساس بھی اس کے اندر باقی نہیں رہتا۔ دوسرا تاویل کرنے والا وہ ہوتا ہے جو اپنی تاویل میں صحت اور تحقیق کا لحاظ رکھتا ہے لیکن اس عمل میں اس کا ذاتی رجحان و تعصب کچھ اس طرح دخیل انداز ہوتا ہے کہ اُسے اس کا احساس نہیں ہو پاتا۔ لیکن اس کا اثر اس کے مقصد پر ضرور مترتب ہوتا ہے۔ نتیجۃً اس حالت میں وہ جو تاویل بھی کرتا ہے اس پر اُسے پورا اعتماد ہوتا ہے۔ اور وہ اسے دوسری تاویل سے اولیٰ قرار دیتے ہوئے اس پر کاربند رہتا ہے۔ اس کی حالت کا صحیح بیان یہ ہے کہ اس شخص کی تاویل کی غرض و غایت بھی اپنی نوعیت کے اعتبار سے وہی ہوتی ہے جو اوپر بیان ہوئی۔ اور صاحبِ تاویل جانتا ہے کہ اس کے باطن میں کیا چیز پوشیدہ، اور اس کے نفس کی تہوں میں کیا چیز لپٹی ہوئی ہے۔ وہ اس لیے کہ اس نے علم کو بطور محض ایک وسیلہ اور سبب کے اختیار کیا۔ علم کے زیور سے اپنے تئیں آراستہ کیا۔ اس کا لباس زیبِ تن کیا۔ اور تاویل کی صورت میں اپنے اس علم کا اظہار کیا۔ اس کی طرف لوگوں کو بلایا۔ اور اپنے آپ کو اس میں مشہور کرنے کی خاطر پیش پیش رکھا، تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ اس کے پاس کتنا علم ہے۔ پس جب اس کا مقام و مرتبہ لوگوں نے جان لیا۔ اس کی شہرت پھیل گئی۔ اور لوگ اس کی طرف رجوع کرنے لگے تو اسے اپنے گرد عوام کا یہ مجمع بہت اچھا لگا۔ اور جب لوگوں نے اس میں کسی ایسی بات کی تعریف کی جو دراصل اس میں نہیں تھی تو وہ اس سے بہت مسرور ہوا۔ اس طرح اس پر تاویل کا غلبہ قوی سے قوی تر ہوتا گیا۔ لوگوں کے اجتماع، ان کی تعریف و توصیف اور کثرتِ تعظیم، اور ان کے اندر اس کی ہر دلعزیزی نے اس کے دل میں یہ خیال

راسخ کر دیا کہ جس چیز کا وہ اظہار کر رہا ہے اور دکھاوا دکھا رہا ہے وہ واقعی اس کے اندر موجود ہے۔ درآنحالیکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں جو کچھ ہے وہ اس چیز کے بالکل برعکس ہے جو اس نے اپنے دل میں چھپا رکھی ہے۔ جب عوام اور جہلاء کے اندر اس کی یہ ساری قدر و منزلت قائم ہو جاتی ہے اور جب غفلت اور غلط فہمی کی بنا پر تعریف کرنے والے اس کی بہت زیادہ تعریف کرنے لگتے ہیں تو وہ اپنے نفس کی یہ دبی ہوئی خواہش پوری کرنے پر آمادہ ہوتا ہے کہ جو علم بھی اس نے پھیلایا اور سکھایا ہے اس کا اجر وصول کرے۔ چنانچہ اس علم کا جو اجر اور جو بدلہ بھی اسے فی الفور مل جاتے وہ اس پر رضامند ہو جاتا ہے۔ اس طرح وہ علم فروش بن جاتا ہے، اور بہت تھوڑی قیمت اور معمولی نفع پر اپنا علم بیچنے لگتا ہے۔ اور اعمالِ صالحہ پر آخرت کے اجر اور اللہ تعالیٰ کے ثوابِ عظیم کے بدلے اس دنیا ہی کے اجر کو قبول کر لیتا ہے۔ اور اپنے اس رویّے سے اپنے آپ کو ان لوگوں میں شامل کر لیتا ہے جن کی خدا تعالیٰ نے اپنی کتاب میں مذمّت فرمائی ہے اور ان کے قصّے ہماری عبرت کے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر بیان فرماتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ۔

(آل عمران: ۱۸۷)

اور جب خدا نے ان لوگوں سے جن کو کتاب عنایت کی گئی اقرار لیا کہ (جو کچھ اس میں لکھا ہے) اسے صاف صاف بیان کرتے رہنا اور اس (کی کسی بات) کو نہ چھپانا تو انھوں نے اس کو پس پشت پھینک دیا۔ اور اس کے بدلے تھوڑی سی قیمت حاصل کی۔ یہ جو کچھ حاصل کرتے ہیں بُرا ہے۔

پھر آگے فرمایا:

فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا الْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ

(الاعراف: ۱۶۹)

پھر ان کے بعد ناخلف ان کے قائم مقام ہوئے جو کتاب کے وارث بنے۔ یہ (بے تامل) اس دنیائے دُنی کا مال و متاع لے لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم بخش دیئے جائیں گے اور اگر ویسی ہی متاعِ دنیا پھر سامنے آتی ہے تو یہ پھر لپک کر اسے لے لیتے ہیں۔

پس اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی مذمّت کی، اور اپنی کتاب پاک میں ان کے قصّے بیان فرمائے اور اس طرح اپنے عاقل بندوں کو صاف صاف بتا دیا اور اس امر کی۔ یعنی علم پر اجر وصول کرنے کی بُرائی کی۔ کھول کر اور محکم طریق پر وضاحت کر دی تاکہ نہ کسی حجت کرنے والے کے لیے اس میں حجت کی گنجائش، اور نہ کسی بولنے والے کے لیے اس میں بولنے اور صفائی پیش کرنے کا موقع باقی رہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے انبیاء علیہم السلام کے قصّے بیان فرمائے اور ہمیں بتایا کہ وہ کیا کیا صفات اپنے اندر رکھتے تھے اور کس طرح خدا نے ان سے یہ عہد لیا ہوا تھا کہ وہ دنیا کو ترک کر کے آخرت ہی کے لیے ساری دوڑ دھوپ کریں گے۔ اور اس میں سے کسی چیز پر بھی نہ کوئی قیمت وصول کریں گے، نہ کسی اجر کی امید رکھیں گے۔ اس لیے کہ خود علم کا حق، اور پھر خلقِ خدا کو اس علم کے پہنچانے کا حق اسی طرح ادا ہو سکتا ہے کہ اس پر کوئی اجر قبول نہ کیا جائے سوائے خدائے عزّ و جلّ کے ثواب کے اور سوائے اس جنّت کے جسے اس نے اپنے متّقی اور مطیع لوگوں کے لیے ٹھکانا بنایا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ارشاد فرمایا:

قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ۔

(ص: ۸۶)

اے پیغمبر! کہہ دو کہ میں تم سے اس کا صلہ نہیں مانگتا، اور نہ میں بناوٹ کرنے والا ہوں۔

پھر فرمایا:

قُلْ لَّآ اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى ۔ (شوریٰ: ۲۳)

کہہ دو کہ میں تم سے صلہ نہیں مانگتا مگر (تم کو) قرابت کی محبت (تو چاہیے)

اسی طرح ہم سے انبیاء علیہم السلام کے واقعات بیان کرتے ہوئے حضرت نوحؑ کی زبانی فرمایا:-

وَمَآ اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ اَجْرٍ اِنْ اَجْرِيَ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۔ (الشعراء: ۱۰۹)

اور میں اس کام کا تم سے کچھ صلہ نہیں مانگتا۔ میرا صلہ تو خدائے رب العٰلمین ہی پر ہے۔

وَمَآ اُرِيْدُ اَنْ اُخَالِفَكُمْ اِلٰى مَآ اَنْهٰىكُمْ ۔ (ہود: ۸۸)

اور میں نہیں چاہتا کہ جس امر سے تمہیں منع کروں خود اس کو کرنے لگوں۔

پھر فرمایا:

اِنْ اَجْرِيَ اِلَّا عَلَى الَّذِيْ فَطَرَنِيْ (ہود: ۵۱)

میرا صلہ تو اس کے ذمہ ہے جس نے مجھے پیدا کیا۔

اس مضمون کی آیات قرآن حکیم میں بہت سی ہیں، اور انبیاء علیہم السلام کا اپنی امتوں کے درمیان، اور علماء کا لوگوں کے درمیان، ہمیشہ سے یہی طریقہ چلا آیا ہے کہ وہ اپنے علم کی کوئی قیمت وصول نہیں کرتے اور نہ اس چیز پر جسے وہ جانتے ہیں کوئی اجر طلب کرتے ہیں۔ خصوصیت کے ساتھ وہ مالِ حرام، جو اہلِ علم اپنے علم پر وصول کرتے رہتے ہیں، اور جو احبار اور ربانیین (یہودی کاہن اور علماء) باوجود خدا تعالےٰ کی نہی کے حاصل کرتے رہتے ہیں۔ خدا تعالیٰ فرماتا ہے:-

لَوْلَا يَنْهٰىهُمُ الرَّبّٰنِيُّوْنَ وَالْاَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْاِثْمَ وَاَكْلِهِمُ السُّحْتَ ۔ لَبِئْسَ مَا كَانُوْا يَصْنَعُوْنَ (المائدہ: ۶۳)

بھلا ان کے مشائخ اور علماء انہیں گناہ کی باتیں کرنے اور حرام کھانے سے منع کیوں نہیں کرتے۔ بہت ہی برا عمل ہے جو وہ کرتے ہیں۔

اس امر سے ممانعت کے واقعات بہت کثرت سے ہیں اور حجت کے اتمام کے لیے اگر ان سب کا استقصاء کیا جائے تو یہ مکتوب بہت طویل ہو جائے گا۔ امید ہے تم پر اتنا کچھ تو واضح ہو ہی چکا ہو گا جو صحیح راہ دکھانے کے لیے کافی ہے۔ اور توفیق عطا فرمانے والا تو اللہ ہی ہے!

وہ گروہ جنھوں نے تاویل کا رویہ اختیار کیا، اور پھر یہ سمجھا کہ جو تاویل انھوں نے کی وہی برحق ہے، تو وہ درحقیقت ایسے لوگ تھے کہ جن کا قدم جادۂ حق سے پھسل گیا۔ اور علم حقیقت ان سے مستور ہی رہا۔ پھر انھیں ایسی مشکلات نے آگھیرا جو لوگوں پر ایسے مرحلہ میں ظاہر ہوتی ہیں جبکہ وہ ان میں پھنس جاتے اور ان کے خارزار میں دُور تک چلے جاتے ہیں۔ ان لوگوں نے تاویل کے اس عمل میں اپنا پیشوا ان لوگوں کو بنایا جنھوں نے کبھی اپنے نفس کو وعظ و نصیحت نہیں کی تھی۔ جو اپنے مقاصد میں کبھی حقیقتِ واقعی سے دوچار نہ ہوئے تھے۔ یہ لوگ کہتے ہیں: ہمیں جو علم حاصل ہے اس کی وجہ سے خلقِ خدا ہماری محتاج ہے اور ہمارا علم ہی دراصل تمام خلقِ خدا میں حق کو قائم کرنے کا واحد ذریعہ ہے، جس کے اندر یہ چیز بھی شامل ہے کہ ہم ائمہ کو مقدم سمجھیں اور ان کا شورہ اور تائید حاصل کریں۔ اور یہی رویہ ہمارا امراء، رؤساء اور اہلِ دنیا کے تمام باعظمت افراد کے ساتھ ہونا چاہیے۔ چنانچہ یہ لوگ خلفاء، امراء، حکماء، اور باعظمت اہلِ دنیا کا تقرّب حاصل کرنے کو ایک ایسا عمل قرار دیتے ہیں جس پر وہ بہت زیادہ اجر و ثواب کی امید رکھتے ہیں۔ چنانچہ وہ علم کی متاع اٹھا کر ان کی طرف رُخ کرتے ہیں۔ ان کے آستانوں پر جا کر دستک دیتے ہیں۔ اور اپنے اس علم کے واسطے سے ایسے لوگوں کے حضور میں باریابی چاہتے ہیں جنھوں نے انھیں اس کی خاطر کبھی طلب نہیں کیا۔ اور نہ اس کی کوئی قدر و منزلت ان کے دل میں ہے۔ چنانچہ پہلے قدم پر تو انھیں دربانوں اور حاجبوں کے ہاتھوں ذلت اٹھانی پڑتی ہے۔ ان میں سے کسی کو اندر جانے کا اذن مل جاتا ہے اور کسی کو نہیں بھی ملتا۔ اور ذلت ہر حال میں ان کے دامن سے چمٹ جاتی ہے۔ اور انھیں اپنے کیے کی سزا بھگتنی پڑتی ہے۔ وہ جب بار

سے واپس آتے ہیں تو مارے ذلت و رسوائی کے سر افگندہ ہوتے ہیں۔ اور یہ کیفیت ان پر دن رات چلتے پھرتے طاری رہتی ہے اور بالآخر ان کی ہلاکت و نامرادی کا باعث بنتی ہے۔ وہ یوں کہ وہ اپنا گوہرِ مقصود پالیتے ہیں اور جس خدا کی وہ عبادت کرتے تھے اسے بھول جاتے ہیں۔ غفلت اور نسیان انھیں تباہی کی وادیوں میں لے آتا ہے۔ ان پر طرح طرح کے امراض اور آفات چھا جاتی ہیں۔ اور ان کی نگاہیں اور دل ایک ایسے فتنے سے دوچار ہوتے ہیں جو دراصل اہلِ دنیا ہی اپنے لیے مہیا کرتے ہیں۔ وہ اس فتنے کی دلنواز رونق، خوبصورتی اور چمک دمک کو امورِ آخرت پر ترجیح دینے لگتے ہیں۔

اے وہ کہ علم کے فرائض اور اس کی فضیلتوں کی جستجو میں لگے ہو اور پُر خلوص عمل کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا قرب اور اس کی دوستی چاہتے ہو، جان لو کہ لوگوں کے قدم حقیقت کی راہوں سے بھٹک گئے ہیں، اور ان کے دل صحیح ارادوں پر نہیں جمنے پائے۔ وہ اپنے نفوس کی دبی ہوئی خواہشوں کے زیرِ اثر اپنے خوشنما مظاہر کی طرف زیادہ متوجہ ہو گئے ہیں۔ اور ان کی طبائع کا میلان زیادہ تر لوگوں کی تحسین آفرین اور تعظیم و تکریم کی جانب ہو گیا ہے انھیں یہ چیز زیادہ پسند آگئی ہے کہ ان کے گرد لوگوں کا جمگھٹا ہو اور ان کی جانب ہر طرف سے انگلیوں کے اشارے ہو رہے ہوں۔ یہاں تک کہ ان کی ہر رائے صحیح قرار پائے، ان کا ہر قول سچا مانا جائے، ان کا مقصد بلند تسلیم کیا جائے، اور ان کے حق میں مدح و توصیف کا سلسلہ پیہم جاری رہے۔ اگر ان میں سے کسی چیز میں بھی کمی واقع ہو جائے تو یہ انھیں ناگوار گزرتا ہے۔ اور جو کچھ وہ چاہتے ہیں اگر وہ ہو کر نہ رہے تو وہ برافروختہ ہو جاتے ہیں۔ اور اگر کوئی شخص ان کی خواہشات کے خلاف کچھ کر بیٹھے تو پھر مت پوچھو کہ ان کے غیظ و غضب کا کیا عالم ہوتا ہے۔ ان کی اس حالت کا پورا بیان تو کافی شرح و بسط چاہتا ہے اور اس سے بات بہت لمبی ہو جائے گی۔ میں نے تمھارے لیے ان کا اتنا حال ہی بیان کیا ہے جو میری زبان پر آسکا ہے۔ اور جہاں تک میری

قوتِ بیان و اظہار اس کا ساتھ دے سکی ہے۔ اور اتنا کچھ میرے خیال میں کافی ہے۔

پس ان حالات میں تم حذر و احتیاط کا لبادہ اوڑھ لو، خوف کی چادر لپیٹ لو اور اوپر ڈال لو۔ تقویٰ اپنے اوپر لازم کر لو۔ اور خدا تعالیٰ کی خاطر اپنے نفس کے محاسب بن جاؤ۔ ہر حال میں اس پر کڑی نگرانی رکھو۔ اسے ٹٹولتے رہو۔ اس سے پوچھ گچھ کرتے رہو۔ اس کے ساتھ بحث و مجادلہ کرتے رہو۔ اور ان ساری چیزوں کے ساتھ ساتھ خدا تعالیٰ کے ذکر و فکر پر باقاعدگی کے ساتھ کاربند رہو تاکہ تم بھی ان لوگوں میں ہو جاؤ جو خدا کی راہ میں جہاد کا حق ادا کرتے ہیں، اور جو خدا کے نیک بندے اور اس کے نزدیک قابلِ تعریف ہوتے ہیں۔ اور اس طرح تم بھی اس کے وعدۂ جمیل اور ثوابِ جزیل کے سزاوار ہو جاؤ۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۭ اِنَّ اللّٰهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِيْنَ۔ (العنکبوت: ۶۹)	اور جن لوگوں نے ہماری راہ میں مجاہدہ کیا ہم ان کو ضرور اپنے راستے دکھائیں گے، اور خدا بے شک نیکوکاروں کے ساتھ ہے

پھر فرمایا:

وَلَوْ اَنَّهُمْ فَعَلُوْا مَا يُوْعَظُوْنَ بِهٖ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَاَشَدَّ تَثْبِيْتًا۔ (النساء: ۶۶)	اور اگر یہ اس نصیحت پر کاربند ہوتے جو ان کو کی جاتی ہے تو ان کے حق میں بہتر اور دین میں زیادہ ثابت قدمی کا موجب ہوتا۔

یہ دونوں آیات مقاصدِ خیر اور ہدایت و رُشد کے حصول کی موجب بن سکتی ہیں پس تمھیں چاہیے کہ ان پر عمل کرنے اور ان میں دیے ہوئے حکمِ خداوندی کی پابندی اختیار کرنے میں زیادہ سے زیادہ حصہ لو۔ اور تاویل اور سوئے فکر و رائے کا جو بیان اوپر گزرا، کہیں ایسا نہ ہو کہ تم بھی اس کے مطابق عمل کرنے لگو۔ کیونکہ اس کا نتیجہ سوائے اس کے اور کچھ نہ ہوگا کہ تمھارے سب اعمال حبط ہو جائیں گے اور

انجام کار تم اپنے کیے پر سخت نادم ہو گے۔

عالم نے کہا: اے مردِ دانا! تم نے وہی کچھ کہا جو میرا دل مانتا تھا۔

دیکھنا تقریر کی لذت کہ جو اس نے کہا
میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

اور اس ساری نصیحت میں کچھ مزید ارشادات تم نے ایسے بھی کیے جن کی فضیلت پر میرے دل نے گواہی دی۔ اور ان سے واقف ہونے کا فائدہ مجھ پر واضح ہو گیا۔ میں امید کرتا ہوں کہ یہ سب کچھ مجھ پر خدا تعالیٰ کے فضل و کرم کے طفیل ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے مجھے ان تمام امور پر خبردار کرنے کا تمھیں وسیلہ اور سبب بنایا ہے۔ اگر تمھاری بدولت خدا تعالیٰ مجھ پر یہ احسان نہ فرماتا تو میں ان کے علم سے قاصر رہتا۔ اور میرا حال بھی اس شخص کی طرح ہوتا جس کی صفت تم نے اوپر بیان کی۔ لیکن تمھارے علم کی صداقت نے مجھے اس مقام سے آگاہ کر دیا، اور اس شخص کی رائے کی غلطی مجھ پر واضح کر دی۔ اللہ تعالیٰ نے جس طرح تمھارے ذریعے میری تائید اور نصرت فرمائی ہے وہ اس کا خاص انعام ہے۔ اور اہلِ دین کے مختلف طبقوں کی وضاحت کرنے کی جو قابلیت اللہ نے تمھیں دی ہے۔ اس کی قدر میری نگاہوں میں بہت اونچی ہے۔ میرا مطلب اُن تین تاویل کرنے والے طبقوں سے ہے کہ کس طرح انھیں اپنے اصل مقصد میں غلطی لگی۔ اور وہ اپنے اعمال میں راہِ راست سے منحرف ہو کر دوسری راہوں پر چل نکلے۔ مجھے فی الواقع اس کی ضرورت تھی کہ تم مجھے ایسے افراد کا حال بتاؤ جو اللہ تعالیٰ کی رضا کی خاطر علم کی حقیقت اور سچائی پر عمل کرتے ہیں۔ اس کا حق ادا کرتے ہیں، اور اسی علم میں سے جو کچھ ان کے حصے میں آتا ہے اور جو ذمہ داری اس کی بابت اُن پر آ کے پڑتی ہے اس کے لیے وہ صداقت اور نیک نیتی سے کام کرتے ہیں۔ نیز جو اس علم کی نشر و اشاعت، اور اپنے سے کم تر لوگوں تک اسے پہنچانے میں قابلِ تعریف خدمت سرانجام دیتے ہیں۔ لوگوں میں اس علم کی تعلیم عام کرنے میں ان کے

پیشِ نظر محض ارادے کی نیکی، نیت کی بھلائی اور سیرت و کردار کی خوبی ہوتی ہے۔ ان لوگوں کو نہ لالچ اور طمع سیدھی راہ سے بھٹکا سکتی ہے، نہ کوئی دھوکے کی چیزیں انھیں آزمائش میں مبتلا کرتی ہیں۔ نہ خواہشاتِ نفس انھیں ٹیڑھے ترچھے راستوں پر لے جاتی ہیں۔ نہ شیطانی ارادے انھیں اپنا غلام بناتے ہیں، اور نہ اس دنیا کا عیش و عشرت ان کی توجہ دوسری طرف پھیرتا ہے۔ نہ گمراہی اور خطا کاری ان پر سوار ہوتی ہے —— ان سارے امور میں وہ بالکل صحیح الخیال ہوتے ہیں۔

دانا انسان نے کہا: اللہ تعالیٰ نے طلب اور دریافت کا جو راستہ تمھارے سامنے کھول دیا ہے اور سچ بات کہنے کی جو راہ تمھیں سجھائی ہے اس پر تمھیں خوش ہونا چاہیے۔ اگر خدا نے چاہا تو یہ تمھارے لیے نیک عمل کرنے کا سبب بنے گا، اور اس سے تمھاری اس راست روی اور سچائی کی داغ بیل پڑے گی جس کی میں تم سے امید کرتا ہوں۔ پس تم اپنے مقصودِ حقیقی کے بارے میں اپنی نیت اور ارادے کو اللہ تعالیٰ کے لیے خالص کر دو۔ اور اگر تم حکمت سے آشنا ہونا چاہتے ہو، اور اس کی وہ صفات اپنانا چاہتے ہو جو تمھیں محبوب ہیں، تو پھر اس کے لیے لازم ہے کہ تم اپنے باطن کو ان امراض سے محفوظ رکھو جو حکمت کی راہ میں حائل ہونے والی ہیں۔ اور اس حذر و احتیاط کو اپنے مقصد کا وسیلہ بناؤ۔ نیز اپنے ضمیر کی اصلاح کرو، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ جو چیز اس کے لیے ضروری ہے اُسے کچھ عرصے تک کے لیے وقف کر دو۔ اس لیے کہ حکمت ایک ایسے شخص کے لیے جس کے اندر اس کی خواہش بے پایاں ہو، اور اس کے باطن پر اس کی محبت چھائی ہوئی ہو، ایک پُرشفقت ماں اور ہمدرد باپ سے زیادہ مہربان اور عنایت گستر ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ مجھے یوں لگتا ہے گویا معرفت کے دل بادل تمھارے سر پر چھائے ہوئے اور تم پر سایہ کیے ہوئے ہیں۔ اور ان کے برسنے کی بابت تمھاری امیدیں بہت قوی ہو گئی ہیں۔ پس حکمت کے ان بادلوں میں جو بارش موجود ہے اس کی طلب کرو، اور وہ یوں کہ ہمیشہ

حکمت و علم کے دائرے میں اپنے آپ کو محصور رکھو۔ اور ساتھ ہی اس مٹی سے بارانِ رحمت کی طلب جاری رکھو جو بارش کو اتارنے والی، اور بادلوں کو پھیلانے والی ہے۔ جو نقصان کو دُور کرتی ہے، اور گردنوں کو آزاد کرتی ہے۔ اور جان لو کہ اللہ جل شانہ اپنی رحمت کی بارش کے ایک قطرے سے اپنی مخلوقات کی سوکھی بنجر زمین کو دوبارہ زندگی بخش دیتا ہے۔ پس تم بھی زندگی کی طلب جاری رکھو۔ وہ ذات ضرور آبیاری فرمائے گی۔ امید یہ ہے کہ اس باران کے آغاز میں ہی تم شفا پاؤ گے۔ اور اگر وہ کھل کر برسا تو تمھارے باطن میں جتنا کچھ بھی میل دنیا ہے وہ سب دُھل جائیگا اور تمھارے جسم پر اس کا اثر یہ ہوگا کہ تمھاری باقی سب بیماریاں بھی زائل ہو جائیں گی جب اس طرح تم نے حکمت و معرفت کا مزا چکھ لیا تو تمھارے نفس سے خواہشات کا جنازہ نکل جائے گا۔

جان لو کہ اللہ تعالیٰ جب اپنے کسی بندے کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو اس کے لیے راستہ پر چلنا سہل، اور ایک بوجھل چیز کا اٹھانا آسان کر دیتا ہے۔ اُسے اپنے سفر میں سُرعتِ رفتار عطا فرماتا ہے، اسے منزلِ مقصود پر پہنچاتا اور بہرہ یاب فرماتا ہے۔ اور میں اس ذات سے یہ امید کرتا ہوں جس نے تمھیں سوال کرنے میں راستی اور بات کرنے میں نیت و ارادہ کی درستی عطا فرمائی کہ وہ تمھیں اپنے فضل و رحمت سے اپنے برگزیدہ اولیاء اور اپنے منتخب و محبوب بندوں کے مقامات تک ضرور پہنچائے گا اور میں تم سے انشاء اللہ اب وہ چیز بیان کرنے لگا ہوں جو تم نے طلب کی ہے یعنی اہلِ علم میں سے ایسے لوگوں کا وصف جو حقیقت کے متلاشی ہیں، جو اپنے علم پر عمل پیرا ہیں۔ اور اس کی بابت ان کے جو مقاصد ہیں اُن میں وہ سچے ہیں۔ اس کا حق قائم کرنے میں سعی و جہد کرنے والے ہیں، نیز جو علم کو اس حق کی وجہ سے چاہتے ہیں جو اس علم کا ان پر قائم ہے، نیز جنھیں اپنے مقصد کی راہ میں حرصِ دنیا نے اپنا گرویدہ نہیں کیا اور نہ حقیقتِ علم کی طلب کے راستے سے انھیں بھٹکایا ہے۔ اور نہ جنھیں گم کردہ راہ

دشمنوں نے بہلایا پھسلایا ہے۔

اُولٰٓئِكَ حِزْبُ اللّٰهِ ط اَلَآ اِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ (المجادلہ)

وہ لوگ اللہ کی جماعت ہیں، اور جان لو کہ اللہ کی جماعت ہی فلاح یاب ہے۔

محققین اہلِ علم کو اپنی طلبِ حقیقت کی راہ میں جو چیز سب سے پہلے عطا ہوا کرتی ہے وہ ہے نیت کی درستی، مقصود کی بھلائی اور خوبی، اور شوقِ طلب کے ساتھ نفس کی ہم آہنگی۔ اس لیے جب تک مقصود کا نظارہ دلوں کو انبساط پہنچانے والا نہ ہو، قدم اس کی طرف سعی نہیں کرتے۔ اور اعضاء اس کے حصول کی خاطر حرکت میں نہیں آتے۔ چنانچہ وہ لوگ اس راہ میں جبھی پیش قدمی کرتے ہیں کہ انھیں اپنا علم شروع سے ہی اس راہ کے آداب سے آگاہ کر دیتا ہے۔ اور وہ حالات کی راست روی اور علم کی موافقت کے سہارے آگے بڑھتے جاتے ہیں۔ اب حق تعالیٰ ان کے دلوں کے اندر جو تاثیر سب سے پہلے پیدا کرتا ہے وہ ہوتی ہے خوف، احتیاط اور انکسار کی۔ پس یہ تینوں صفات ان پر غلبہ کر کے انھیں مجبور کرتی ہیں کہ وہ اپنے اعضاء کو پابند و محفوظ اور اپنے باطن کو قابو میں رکھیں۔ اور ایک دائمی سکوت اختیار کر لیں۔ لیکن اس اہتمام کے باوجود انھیں یہ خدشہ لگا رہتا ہے کہ شاید وہ طلبِ علم کی راہ میں کوشش اور محنت کا حق ادا نہیں کر سکے۔ اور اُن کی یہ طلب ان کے نفوس کے لیے ایک کڑی چیز بن کے رہ جاتی ہے۔ ہر دم خدا کا ذکر، اور پیہم غور و فکر اس محنت اور کوشش کی راہوں میں ان کا دائمی مشغلہ ہوا کرتا ہے۔ اس چیز کی وجہ سے وہ دوسرے طالبانِ علم کی صحبت اختیار کرنے سے بھی باز رہتے ہیں۔ چنانچہ یہ لوگ اپنے حال میں ہوتے ہیں اور ان کے سوا باقی سب لوگ اپنے حال میں۔ ہاں اگر اُن دوسرے لوگوں میں انھیں کوئی لغو بات نظر آتی ہے تو یہ اس سے مُنہ موڑ لیتے ہیں، اور اگر ان لوگوں میں انھیں کچھ غفلت اور لہو و لعب کے آثار دکھائی دیتے ہیں تو یہ خوف اور احتیاط کا رویہ اختیار کرتے ہیں۔ اور اگر کبھی دوسرے لوگوں میں کوئی بات باعثِ اضطراب دکھائی دیتی ہے تو یہ اپنی حالت کو اور زیادہ محکم اور پابند کر لیتے ہیں، اور اپنے آپ پر جبر و ضبط اور

زیادہ کر دیتے ہیں۔ اور ساتھ ہی ان لوگوں کی سلامتی کے لیے دعائیں مانگتے ہیں اور ان کے لیے راست روی اور استقامت چاہتے ہیں۔ یہ لوگ دوسروں کو ایذا نہیں پہنچاتے۔ نہ انھیں حقیر سمجھتے ہیں۔ نہ ان کی پیٹھ پیچھے ان کی برائی کرتے ہیں نہ انھیں برا بھلا کہتے ہیں۔ بلکہ یہ اگر ان میں کوئی غلطی اور پھسلاہٹ دیکھتے بھی ہیں تو شفقت سے کام لیتے ہیں۔ ان کے رویے میں کوئی خلل واقع ہو جائے تو ان کے حق میں دعا کرتے ہیں۔ منکر کو پہچانتے ہیں، اُسے بُرا سمجھتے ہیں، اور اس سے اجتناب کرتے ہیں۔ معروف کو پہچانتے ہیں، اس کو پسند کرتے ہیں، اور اس پر عمل کرتے ہیں۔ اہلِ تقصیر سے یہ لوگ نفرت نہیں کرتے۔ اس لیے کہ خطا و تقصیر اس دنیا میں بہت عام ہے۔ اور اپنے سے کمتر لوگوں کو یہ حقارت کی نظر سے نہیں دیکھتے۔ اس لیے کہ ان لوگوں کے اندر بھی کچھ چیزیں قابلِ تعریف ہوتی ہیں۔ اور یہ ان قابلِ تعریف چیزوں کو اپنے علم کی روشنی میں پہچانتے ہیں۔ اور حق تعالیٰ نے ان لوگوں کو جن چیزوں سے منسوب کر دیا ہے وہ ان پر مخفی نہیں رہتیں۔ پس ان چیزوں میں سے جو صحیح ہیں وہ بھی، اور جو غلط ہیں وہ بھی، اس علم کی بدولت ان کے لیے ممیز ہو جاتی ہیں، اور ان میں سے بُری اور قابلِ نفرت اشیا سے وہ ہمیشہ محفوظ و مامون رہتے ہیں۔ انھیں اپنے اس محتاط رویے، اور تقویٰ میں ہی پُورا شغل و انہماک رہتا ہے اور یہ چیز انھیں طلبِ علم کی طرف لے جاتی ہے۔ علم کی گفتگو سن کر ان کی زبانیں اپنے رب کی تعریف میں گویا ہوتی ہیں، ان کے دل اس پر عمل کرنے کی طرف لپکتے ہیں ان کے کان اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اور ان کے جسم باری تعالیٰ کی خدمت کے لیے دوڑ دھوپ کرتے ہیں۔ ان لوگوں کا عمدہ کردار یہ ظاہر کرتا ہے کہ انھوں نے اس علم کی تحصیل بہت اچھے طریقے سے کی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم کا اعتراف کر کے یہ لوگ اس بات کا ثبوت دیتے ہیں کہ انھوں نے اس علم کا فہم بھی بہت اچھا حاصل کیا ہے۔ وہ اس علم کی خاطر مسلسل جد و جہد کرتے، اور اس کی طرف اپنی توجہ مبذول رکھتے ہیں، اور جس شخص میں بھی اس علم کو موجود پاتے ہیں اس کی صحبت اپنے

اوپر لازم کر لیتے ہیں، یہاں تک کہ انھیں اس میں بہرہ وافر حاصل ہو جاتا ہے۔ اور جب وہ اپنے اس مقصود میں سے اتنا کچھ حاصل کر لیتے ہیں جس کی مدد سے وہ آگے اپنا کام جاری رکھ سکیں۔ اور اس بارے میں ان کی جو ضرورت ہے وہ پُوری ہو جاتی ہے۔ اور وہ اپنے جملہ اوقات میں اس کے حقائق پر عمل پیرا ہونے لگتے ہیں، تو جو چیز انھوں نے اب تک لکھی ہوتی ہے اس کی چھان بین کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور جس چیز کی انھیں اب تک طلب رہی ہے اس کا دوبارہ جائزہ لیتے ہیں۔ یہ ایسی حالت ہوتی ہے جس میں وہ لوگوں سے میل جول رکھنا بند کر دیتے ہیں اور خلوت میں بیٹھ کر عبادت کرنے پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔ اس وقت لوگوں کو صحیح معنوں میں ان کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ارادہ و نیت کی بھلائی، اور علمِ حقیقی کی جستجو کی منزل میں انھیں جو مقامِ بلند حاصل ہوتا ہے اس سے ہر شخص آگاہ ہوتا ہے۔ ان کی فضیلت ان کی حالت اور مرتبے کو قابلِ قدر بنا دیتی ہے۔ ان کی یہ فضیلت اور قدر و منزلت روزِ روشن کی طرح عیاں، اور ایک جانی پہچانی چیز ہو جاتی ہے۔ پھر ان میں بعض وہ ہوتے ہیں جو اپنے علم میں ہی پوری طرح محو ہو جاتے ہیں مخلوقِ خدا سے الگ تھلگ اپنی عبادت میں مشغول رہتے ہیں۔ اور خدا تعالیٰ نے ان کو جو راہیں سجھائی ہوتی ہیں ان پر عمل کرنے کو وہ ہر دوسری چیز پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور حق تعالیٰ کی خدمتِ مدام کے عوض وہ دنیا کی کوئی چیز طلب نہیں کرتے۔ اور نہ خدا تعالیٰ کے خصوصی انعامات و اکرامات کے ساتھ تخلیہ اور تنہائی کی حالت سے وہ کبھی باہر نکلنا چاہتے ہیں۔ اور بعض وہ ہوتے ہیں جو اپنے اس علم کو پھیلانے اور نشر کرنے کو زیادہ ترجیح دیتے ہیں۔ اس کی تعلیم دینے پر ان کا ارادہ مستحکم ہو جاتا ہے، اور اسی عمل میں وہ زیادہ فضیلت دیکھنے لگتے ہیں۔ چنانچہ وہ ثوابِ خداوندی کے پیشِ نظر اس علم کی نشر و اشاعت میں بہت فرحت و انبساط محسوس کرتے ہیں۔ اور خدا تعالیٰ کی خاطر عمل کرنے میں پُورے خلوص سے کام لیتے ہیں۔ حق تعالیٰ سے ثوابِ جمیل حاصل کرنا ان کی خواہش ہوتی ہے۔ اور آخرت میں انجامِ خیر سے

دوچار ہونا ان کی آرزو! اس تمام عمل میں صواب "یعنی درستی اور سچائی ان کے ہمرکاب ہوتی ہے۔ جب ان میں سے کوئی شخص گفتگو کرتا ہے تو علم و معرفت کے بل بوتے پر کرتا ہے۔ اور جب کوئی خاموش ہوتا ہے تو وہ وقارِ علم کے زیرِ اثر خاموش ہوتا ہے۔ اور جب وہ کسی چیز کی وضاحت کرنے پر آمادہ ہوتا ہے تو اسے لوگوں کے فہم سے قریب تر لے آتا ہے۔ جب لوگوں کا ہجوم اس کے گرد زیادہ ہوتا ہے تو اس کی خواہش ہوتی ہے کہ وہ انھیں صحیح معنوں میں فیض پہنچائے اور جب وہ اس سے بچھڑ کر جانے لگتے ہیں تو انھیں نصیحت کا زادِ راہ مہیا کرتا ہے۔

جو علم بھی اسے عطا ہوا تھا وہ اسے ان تک ایک فصیح اسلوب، ایک واضح بیان ایک ہمدرد دل، اور سچے قول کے ساتھ پہنچاتا ہے۔ کسی جاہل کے معاملے میں وہ عجلت سے کام نہیں لیتا۔ نہ کسی خطا کرنے اور پھسل جانے والے پر فوری عتاب کرتا ہے۔ نہ کسی کے سامنے ریا اور نمائش سے کام لیتا ہے۔ جو اس پر ظلم کرے اس سے درگزر کرتا ہے، اور جو اس کو محروم رکھے اُسے دیتا ہے۔ اور جو اس سے بُرائی کرے یہ اس کے ساتھ بھلائی کرتا ہے۔ جو اس پر زیادتی کرے یہ اُسے معاف کر دیتا ہے۔ اپنے کسی عمل پر بھی وہ مخلوقِ خدا سے کوئی اجر نہیں مانگتا، نہ مدح و تعریف کی خواہش دل میں رکھتا ہے۔ کوئی اگر اس کو یہ پوری دنیا بھی انعام میں دینا چاہے تو وہ قبول نہ کرے۔ اور نہ دنیا کی راہ دکھانے والے کی طرف یہ کبھی التفات کرتا ہے۔

یہ دنیا کو اسی مقام پر رکھتا ہے جہاں اس کے خالق نے اسے رکھا ہے۔ اور اس میں سے اس کے رازق نے اس کے لیے جو کچھ لکھ دیا ہے وہ اس پر قناعت کرتا ہے۔ وہ اس دنیا کی عارضی اور چند روزہ چیزوں کے ساتھ شغل نہیں رکھتا۔ اور نہ ایسی چیزوں پر عمل کرتا ہے جو ہمیشہ رہنے والی نہ ہوں۔ دنیا کی زینت سے اس کا دل الگ تھلگ رہتا ہے اور اس کی زیب و آرائش میں سے کسی چیز کی طرف بھی اسے بلایا جائے تو وہ اس سے دُور بھاگتا ہے۔ اسے تھوڑی لیکن پاکیزہ چیز کافی ہوتی ہے، اور جس بات میں سلامتی اور راستی ہو وہ اسی میں خوش رہتا ہے

جب شکوک و شبہات اس کے دل کو گھیرلیں تو وہ اسی ذات کا سہارا لیتا ہے اور مشکل اور پیچیدہ مسائل سے ہمیشہ گریز اختیار کرتا ہے۔ بلکہ وہ تو بالکل واضح معاملات کو بھی ترک کر دیتا ہے۔ اور جس چیز کا استعمال کرنا اور اس سے فائدہ اٹھانا اس کے لیے لابدی ہو اس میں بھی وہ اعتدال کی راہ اختیار کرتا ہے۔ اس میں اور ہر اس بات میں جس کی طرف اسے بلایا جائے وہ "زہد" کو اور عبادت اور مشقت کو ترجیح دیتا ہے۔ جو شخص اپنی رغبت سے دنیا کی طرف مائل ہوتا ہے وہ اس پر رحم کھاتا ہے۔ اور جو اس کی طلب میں دُور تک نکل جاتا ہے اس کا وہ بے حد ماتم کرتا ہے وہ دنیا کو اس کے طالب کے لیے صحیح معاوضہ نہیں سمجھتا، اور نہ اس کی خاطر سعی کرنے والے کے لیے ایک اچھا انعام! وہ اسے اس کی واضح بے ثباتی اور زوال پذیری کے پس منظر میں رکھ کر دیکھتا ہے ———— تو مختصراً یہ ہے اس کے نزدیک اس دنیا کا صحیح مقام۔ اور اس کے علم کی رُو سے اس کی اصل قدر و منزلت!

ان ساری صفات کے ساتھ ساتھ وہ ایک عزلت نشین شخص ہوتا ہے اور ہمیشہ خلوت میں ہی رہتا ہے پیہم سنجیدہ اور خدمت گزار! اپنے دل کی راحت آنکھوں کی ٹھنڈک اور نفس کا سرور وہ اس عملِ صالح میں پاتا ہے جسے وہ اپنے آقا کی خاطر خلوص کے ساتھ انجام دیتا ہے۔ اور جس کا ثواب و انعام وہ آخرت میں پانے کی امید رکھتا ہے۔ پس جب لوگ اکٹھے ہو کر آتے ہیں اور اس کے پاس جو علم موجود ہے اس کی طلب کرتے ہیں اور وہ اپنی خلوت سے باہر نکل کر ان پر ظاہر ہوتا ہے تو اس کی نیت محمود، اور مقصد بہت صحیح ہوتا ہے۔ اور یہ چیز اس کے نزدیک ایک ایسا عمل ہے جو انسان کو خدا تعالیٰ سے اور زیادہ قریب کرنے والا ہے۔ پس وہ ان دو حالتوں میں سے کسی ایک حالت سے خالی نہیں ہوتا: کبھی وہ اپنی خلوت کے اندر عبادت و ریاضت میں منہمک ہوتا ہے اور ایسے امور میں کوشاں جو خدا تعالیٰ سے قریب کرنے والے ہوں۔ اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ وہ

باقاعدہ قصد کر کے خلوت سے باہر آتا ہے اور اپنے علم کو خلقِ خدا کے لیے عام کرتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے اسے جس چیز کا عرفان عطا کیا ہے اس کا وہ معلم بن جاتا ہے۔ ان تمام احوال میں خدا تعالیٰ کا خوف اور دھڑکا، اور اس کا لحاظ اور ڈر ہمیشہ اس کے عناں گیر رہتا ہے۔ وہ اپنے علم کی شرائط پر پورا اترتا ہے۔ اور اپنے قول اور فیصلے میں اعتدال کی راہ اختیار کرتا ہے۔ وہ احکام کے معاملے میں سب لوگوں سے زیادہ سیدھا اور راست رو ہوتا ہے، اور حلال و حرام کو ان سب سے زیادہ جاننے والا۔ نیز اسلام کے قوانین میں اس کی بصیرت ان سب سے بڑھ کر ہوتی ہے۔ انبیاء علیہم السلام کے نقشِ قدم پر چلتا ہے، اور اولیاء و صالحین کی پیروی اختیار کرتا ہے۔ وہ کسی بدعت کی طرف مائل نہیں ہوتا۔ اور نہ سنت پر عمل کرنے میں اس سے کوتاہی سرزد ہوتی ہے۔ اس کا علم مکمل محکم اور پُراعتماد، اور اس کی شخصیت واضح، صاف، اور سیدھی ہوتی ہے۔ وہ تمام مذاہبِ فکر کی نسبت سے بیچ کی راہ اختیار کرتا ہے اور اس معاملے میں صاف اور سیدھی آراء دیا کرتا ہے۔ وہ زیادہ بولنے کی طرف مائل نہیں ہوتا۔ اور نہ اس کا کوئی اہتمام اس کے دل میں پایا جاتا ہے۔ وہ کبھی ائمہ پر طعن نہیں کرتا، اور نہ ان کی مذمت کرتا ہے بلکہ وہ ان کے لیے ایسی خیر کا طالب ہوتا ہے جو سب کے لیے یکساں ہو۔ وہ حقِ طاعت پر یقین رکھتا ہے۔ اور جماعت سے ہاتھ نہیں کھینچتا۔ اس کی رائے میں ائمہ کی مخالفت کرنا جاہل، فاسق، گمراہ اور مرتد لوگوں کا کام ہے جن کے پیشِ نظر سوائے فتنہ اٹھانے، اور دنیا میں فساد برپا کرنے کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ وہ لوگ دشمنِ دین، بدچلن، معصیت کوش اور باغی ہوتے ہیں، جو ہدایت کی راہ چھوڑ کر دوسری راہیں اختیار کرتے ہیں۔ اور گمراہی اور ہلاکت ہر دم ان کے ہم رکاب ہوتی ہے اور اپنی فتنہ جوئی کے ساتھ وہ دنیا کی طرف جھک جاتے ہیں ——— لیکن اللہ تعالیٰ نے علماء کا مقام ان سے بہت بلند کیا ہے، اور انھیں امام، ہادی، اور ناصح بنایا ہے۔ وہ اچھے لوگ ہوتے ہیں، نیک، متقی، اہلِ خلوص، بابرکت،

شریف النسب، سردارانِ قوم، جلیل القدر، عظیم، اصحابِ حلم و کرم، اور خدا تعالیٰ کے مقرب بندے! اللہ تعالیٰ انھیں حق کے نشانات اور رشد و ہدایت کے مینار بنا کر اس دنیا میں بھیجتا ہے۔ وہ مخلوقات کے لیے روشن راہوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ مسلمانوں کے علماء، مومنوں کے امین اور معتمد علیہ، اور عظیم المرتبت اتقیاء و صلحاء کہلاتے ہیں۔ جب دین میں فتنے کھڑے ہوتے ہیں تو انھی کا اقتدا کیا جاتا ہے۔ اور جب جہالت کی تاریکیاں چھانے لگتی ہیں تو انھی کی روشنی سے راستہ تلاش کیا جاتا ہے اور گھپ اندھیروں میں انھی کے علم کی شعاعوں سے اُجالا کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ انھیں اپنے بندوں کے لیے رحمت، اور اپنی مخلوقات میں سے جن کے لیے چاہتا ہے برکت بنا کر بھیجتا ہے۔ ایک جاہل ان کی صحبت میں علم حاصل کر لیتا ہے۔ اور ایک غافل کو یاددہانی ہو جاتی ہے۔ ایک طالبِ ہدایت ہدایت کی راہ پا جاتا ہے۔ ایک دینے والا اور زیادہ دینے لگتا ہے، اور ایک عمل کرنے والا اپنے عمل میں مزید ترقی کرتا، اور ان کی صحبت کے فیض سے مرتبۂ بلند کو پہنچ جاتا ہے۔ راہِ خدا میں سفر کرنے والے کو ان سے اشیرباد ملتی ہے۔ وہ دین میں پختہ اور کامل ہو کر اور زیادہ تمکن و ثبات حاصل کرتا ہے ——— یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے اپنی زندگیاں اللہ کے ذکر سے آباد کر رکھی ہیں اور اپنی عمرِ عزیز کی مہلتیں پاکیزہ اور بافضیلت اعمال میں بسر کی ہیں۔ اس طرح وہ مخلوقِ خدا کے لیے اپنے نیک آثار چھوڑ گئے ہیں اور دنیا کے لیے ان کے انوار کی تابانیوں نے نہایت واضح صورت اختیار کی ہے۔ پس جس کسی نے بھی ان کے نور کی تابانی سے روشنی حاصل کی اس نے راہ دیکھ لی، اور جو بھی ان کے نقشِ قدم پر چلا اس نے ہدایت پالی۔ اور جس نے بھی ان کی سیرت کا اتباع کیا وہ بامراد ہوا۔ اور کبھی نامرادی کا منہ اس نے نہ دیکھا۔ اللہ تعالیٰ ایسے لوگوں کو ایک دائمی زندگی جینے کے لیے بخشتا ہے۔ اور جب انھیں موت دیتا ہے تو سلامتی کی موت دیتا ہے۔ وہ جو نیکی بھی اپنے آگے آخرت کے لیے بطورِ توشہ کے بھیجتے ہیں اس سے انھیں ایک قلبی لگاؤ

ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کا انجام ان کی تمام زندگی سے بہتر کرتا ہے اور جس حالت میں ان کی روح قبض ہوتی ہے وہ ان کی دنیا کی زندگی کی سب سے بہتر اور خوشنما حالت ہوتی ہے

پس اے وہ کہ محققین علماء کے اوصاف سننا چاہتے ہو۔ اُن علماء کے جو اپنی مہلتِ زندگی میں اپنے علم پر عمل پیرا رہتے ہیں، مَیں نے ان کے کچھ حالات تم سے بیان کر دیئے ہیں اور ان کے بہت سے نیک اعمال کا ذکر بھی اوپر کر دیا ہے۔ اور اگر میں ان کی صفات کے بیان میں استقصاء سے کام لینا چاہوں، اور جس ذکر و شہرت کے وہ حقدار ہیں وہ ساری بیان کر دوں، تو میرا یہ مکتوب بہت طویل ہو جائے گا، اور میرا جواب بہت وسیع و عریض۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے کارناموں کا جو ذکر زبانِ خلق پر جاری فرما دیا ہے، ایک طالبِ ہدایت کے لیے وہ بہت کافی ہے اور جو بہتر عمل کرنے کا خواہاں ہو اس کے لیے اس میں قناعت کا کافی سامان ہے۔

عالم نے اس دانا آدمی سے کہا: اے مہربان اور شفیق اُستاد! اور اے ہمدرد اور باحکمت معلّم! تم نے اُن لوگوں کے اوصاف بیان کر کے میرے قلب کو مضطرب اور میرے سینے کو خوف سے بھر دیا ہے، اور مجھے میرے اصل مقام و مرتبہ سے آگاہ کر دیا ہے۔ مجھے اب یہ اندیشہ ہے کہ میری اس خطا و تقصیر اور اس دائمی تنزل کی حالت کے پیشِ نظر، جو تم نے بیان کی ہے، کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ جو معرفت مجھے آج حاصل ہوئی ہے میرا ظرف اس کا متحمل ہی نہ ہو سکے۔ یہ علم و معرفت حاصل کر کے در اصل مجھے اپنے آپ سے نفرت ہونے لگی ہے۔ اور مجھے اپنی خامیوں اور مشکلوں کا پورا یقین ہو گیا ہے۔ پس مجھے کیا کرنا چاہیے کہ میں اس حالتِ تنزل سے باہر نکل آؤں۔ اپنے ان قابلِ مذمت اخلاق سے چھٹکارا پاؤں۔ اور ان لوگوں کے راستے پر لگ جاؤں جن کا ذکر اوپر بیان ہوا۔ اس لیے کہ میں اب زیادہ دیر اس اقدام سے باز رہنا گناہ کی بات سمجھتا

ہوں، اور اپنے موجودہ حال پر زیادہ عرصہ قائم رہنا لائقِ تعزیر!

دانا آدمی نے جواب دیا: تو نے ایک بڑی عظیم چیز اور نہایت ارفع و اہم مقصد کے بارے سوال کیا ہے، جس کی فضیلت کی جستجو کرنے والے اس کی طلب میں خوشی خوشی سب مصیبتیں جھیلتے ہیں، طرح طرح کے بوجھ برداشت کرتے ہیں، اپنے وطنوں کو خیرباد کہہ کر دُور نکل جاتے ہیں، اپنے مال اور جائیداد ترک کر دیتے ہیں۔ اور جب بھی کسی شخص کی رغبت اس چیز میں ہوتی ہے جو خدا تعالیٰ کے وہاں ہے تو اس پر اپنے نفس اور جان کی قربانی بہت آسان ہو گئی ہے، اور اپنے مقصد کے حصول کی راہ میں اس کے لیے کوئی چیز بھی بڑی نہیں رہی۔

پس اے وہ کہ علماء کے مقامات، اہلِ شرف و نجابت کے مراتب، اور انبیاء کے نقشِ قدم پر چلنے والے ائمہ عظام کے احوال دریافت کرنا چاہتے ہو، ہر وہ چیز اور ہر وہ تعلق ترک کر دو جو تمہیں اہلِ معرفت کے طریقے سے دُور کرنے والا، اور ہدایت و رشد کے راستے سے ہٹانے والا ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کی طلب میں ایسی چیز کی رغبت اپنے دل میں پیدا کرو جو تمہیں اسی سے قریب کر دینے والی ہو۔ اور جان لو کہ اس دنیا کی کسی چھوٹی یا بڑی چیز کی طرف تمہاری رغبت تمہارے لیے آخرت کی راہ میں حائل ہونے والا حجاب، اور تمہاری بصیرت کو دھندلا دینے والی آفت ثابت ہو سکتی ہے۔ درآنحالیکہ تمہاری یہ بصیرت بہت تیز اور صاف ہونی چاہیے۔ پس اپنے ضمیر کو ایسی چیزوں کی طرف متوجہ ہونے سے باز رکھو جو اگر نظروں میں سما جائیں تو وہ تمہارے لیے نقص اور خطا کا سبب بنیں۔ اپنے ضمیر کو صاف رکھو، اور اپنے باطنی معاملات کو اپنے عزم و ارادہ کی یک جہتی، اور اہتمام کی یکسوئی کی مدد سے درست اور پاک کرو! اور صرف اسی چیز میں انہماک رکھو جو تمہارا مقصود ہے، اور جس کے حاصل کرنے کی تمہیں خواہش ہے۔ جب تم اپنے باطن کی اصلاح کر لو تو تمہارا جو معاملہ ظاہر و عیاں ہے وہ خود بخود محکم اور پختہ ہو جائے گا۔ پس خبردار کسی ایسی چیز کی طرف ۔ چاہے وہ کتنی ہی معمولی اور بے ضرر کیوں نہ ہو ۔

نہ جھک پڑنا جو تمہیں ایک ایسی نیک بات سے دُور لے جائے جس کی علامات تم پر واضح ہو چکی ہیں۔ اس لیے کہ سب غبنوں سے غبی تر وہ ہے جس نے باقی رہنے والی بہت سی چیز کو فنا ہو جانے والی تھوڑی سی چیز کے عوض بیچ ڈالا۔ اور جس نے امورِ آخرت کو چھوڑ کر امورِ دنیا میں اپنے آپ کو اُلجھا لیا۔ اور اے وہ شخص کہ احوالِ معرفت اور اس کی فضیلتوں کے طالب ہو، تم جو عمل بھی شروع کرو، اور جس چیز کے ذریعے بھی خدا کا قرب تلاش کرو، اس کی ابتدا اور آغاز ہمیشہ اس دنیا سے بے نیازی، اور اپنے نفس کی ہر چھوٹی یا بڑی خواہش سے اعراض کی صورت میں کرو۔ اس لیے کہ تم اگر خواہشاتِ نفس میں سے کسی چھوٹی یا حقیر شے کی طرف بھی ایک دفعہ رغبت کر لو، تو یہ تمہارے بہت سے باطنی امور پر اثر انداز ہوتی ہے، تمہارے دل میں اپنی جگہ بنا لیتی ہے۔ اور تمہارے ذکر و فکر میں حارج ہوتی ہے۔ اور تمہارے اندر یہ چیز جتنی قوی یا ضعیف ہو گی، اتنی ہی قوی یا ضعیف اس کی تمہارے معاملات میں دخل اندازی ہو گی۔ اور جتنا کچھ یہ تمہارے دل میں جگہ پائے گی، اتنا ہی تمہارا مقصودِ حقیقی کی فہم اور جان پہچان تم سے اوجھل ہوتی چلی جائے گی۔ تم اپنے اعمال کی درستی اور اصلاح، اور اپنے دلوں کا بچاؤ اور تحفظ اسی صورت میں کر سکتے ہو کہ عوارضِ دنیا تم سے منقطع ہو کے رہ جائیں۔ لیکن اگر ان میں سے کوئی چیز تمہاری راہ میں آ موجود ہو۔ چاہے وہ کتنی ہی حقیر کیوں نہ ہو۔ تو پھر وہی مقصود ہوتا ہے اور وہی عمل! اور یہ صورتِ حال انسان کے عقل و فہم کو دوسری طرف لگا دیتی ہے اور اس کی سعی و جہد کو اختتام تک نہیں پہنچنے دیتی۔ اس لیے ایسی ہر چیز سے بچ کر رہو جو تمہیں صحیح راہ سے ہٹا دے، اور تمہاری توجہ اپنی طرف مائل کر دے۔ چاہے وہ کتنی ہی معمولی اور حقیر کیوں نہ ہو۔۔ اس صورتِ حال سے اپنے آپ کو آزاد کر کے سیدھی اور صاف حالت، اور قول و فعل کی درستی اور سچائی کی طرف آؤ!

یہ سُن کر اس عالم نے کہا: میں نے تمہاری نصیحت دل و جان سے قبول کی۔

اس کے لیے کمرِ ہمت باندھ لی، اور اپنے دل کو پوری طرح اس پر عمل کرنے کے لیے تیار کر لیا۔ میں اپنی ہدایت اور راست روی اسی کے اندر پاتا ہوں۔ اور تمہاری ہدایت کی روشنی، تمہاری پُرخلوص نصیحت، اور حقیقی دعوت و تبلیغ کے طفیل میں خدا تعالیٰ سے یہ امید رکھتا ہوں کہ وہ مجھے منزلِ مقصود تک پہنچائے گا۔ میں نے حکمت اور دانائی کے چشمے تمہاری زبان پر جاری دیکھے ہیں جنھوں نے مجھے اس منزل کے کچھ راستے تک پہنچا دیا ہے جو تم نے میرے لیے قرار دی ہے، اور میں نے ان کے سیالِ شیریں کا مزا بھی چکھ لیا ہے۔ جس سے میرے اندر تم سے اکتسابِ فیض اور استفادہ کرنے کی طلب اور آرزو زیادہ ہو گئی ہے۔ پس مجھے اب اس میں سے ایسی چیز عطا کرو جس سے میں ایسی زندگی پاؤں جو مجھے ماضی کی حالتِ جمود سے نکال کر مستقبل کی حالتِ حرکت و ارتقاء کی طرف لے جائے۔ میری نظر میں کوئی چیز ایسی نہیں جو تمہاری خاطر طلب کرنے کے لیے میں ذاتِ خداوندی سے رجوع کروں، سوائے اس کے کہ میں اس سے یہ دعا کروں کہ وہ تمہیں میری طرف سے اجرِ جزیل عطا فرمائے اور تمہیں ایسا انعام و اکرام مرحمت فرمائے جس کی وہ ذات اہل ہے، اور جس پر وہ قدرت رکھتی ہے۔ اور اے دانا انسان! جب تم نے مجھے غفلت کی نیند سے بیدار کر دیا، اور مجھے سہو و تغافل کی مدہوشی سے واپس ہوش کی حالت میں لے آئے تو میرے لیے تمہارے مقصد اور مدعا کا سمجھنا ممکن ہو گیا۔ اور جو کچھ میں نے تمہاری اس تقریر سے اخذ کیا ہے وہ مجھے اب آمادہ کرتا ہے کہ میں اس کے کچھ حصے پر عمل کروں۔ اور میرے اندر جو خامیاں اور تقصیریں باقی تھیں ان کے احساس نے مجھے مجبور کیا ہے کہ تمہارے اس محکم بیان اور یقینی علم کے پیشِ نظر میں ان سے ہمیشہ کے لیے باز آ جاؤں!

اب رہا یہ امر کہ اللہ تعالیٰ نے علم کو میرے لیے آسان کرنے کا جو یہ موقع عنایت فرمایا، اور پھر اس علم نے باقی امور کے لیے تگ و دو کرنے کی جو آگہی بخشی ہے تو ان دونوں کے درمیان ....

(نا مکمل)

۵ - ابو یعقوب یوسف بن الحسین الرازی کے نام

حق تعالیٰ تم پر اپنے احوال کی حقیقت واضح کرے تمھیں اپنے احسانات و انعامات سے نوازے۔ تمھیں اپنے دامن میں لے کر اپنی نعمتوں سے مالا مال کر دے اور مراتب بلند عطا کر کے تمھیں اپنا قرب مہیا فرمائے۔ تاکہ تم ایسے مقام پر پہنچ جاؤ جہاں تمھارے اور خدا کے درمیان اغیار کا ذریعہ اور واسطہ باقی نہ رہے۔ بلکہ تم اس چیز کی بدولت جو تمھارے اندر ودیعت ہوئی ہے اس سے براہِ راست متعلق ہو جاؤ۔— یہ خدا تعالیٰ کا تم پر خاص انعام ہے کہ تمھیں اس نے اپنے مقربین میں سے منتخب فرمایا ہے۔ اور جن لوگوں کو اس نے اپنی دوستی اور ولایت کے لیے مخصوص کیا ہے اُن سب میں سے چُن کر تمھیں الگ اور ممتاز کیا ہے نیز اپنے جن محبّین کو اس نے اپنی رفاقت کے لیے پسند فرمایا ہے اُن سب میں سے اُس نے تمھی کو بہتر قرار دیا ہے۔ اور جن لوگوں کی طرف میں نے اشارہ کیا وہ ایسے لوگ ہیں کہ اُس ذاتِ حق کے راستے پر ان کے جو قدم بھی اُٹھے وہ ماسوی اللہ ہر چیز سے منقطع ہو کر اسی کی طرف ہی بڑھے۔ اور اس راہ پر چلنے والے سے آگے بڑھ گئے اور بلند و عظیم خواہشات کو پیچھے چھوڑ کر صرف ذاتِ حق کی طرف انھوں نے رفعت حاصل کی۔ اس اثنا میں خدا تعالیٰ کے الطاف و انعامات کے انوار ان کے آگے آگے رہے، اور اس کا فضل و احسان ان پر ایک ابرِ باراں کی طرح برسا کیا — یہ ایک ایسی کیفیت ہے کہ جس کا اوّلین منظر دیکھتے ہی دیکھنے والوں کا ہوش جاتا رہتا ہے۔ اور جس کی ابتدائی علامات سامنے آتے ہی اہلِ جستجو کی آنکھیں چندھیا جاتی ہیں۔

اب کہاں تک اور کس ذریعہ سے ان مکرم و ممتاز لوگوں کے نفوس اس کیفیت کو پار کر کے آگے جا سکتے ہیں؟ اور کس طرح اور کیونکر اس کیفیت سے دوچار ہونے والے ذہن اس سے پہلو بچا سکتے ہیں؟ یقیناً یہ چیز ان لوگوں کے اپنے عمل سے نہیں

واقع ہو سکتی، چاہے وہ کتنا ہی قابلِ قدر کیوں نہ ہو۔ اور نہ اس حالت سے ایک ولی کی باطنی قوت گزر سکتی ہے، چاہے وہ کتنا ہی بلند مرتبہ کیوں نہ ہو۔ اپنے محبّین اور اہلِ مجلس کا یہ بوجھ تو صرف وہی ذات ہی اٹھا سکتی ہے جس نے اپنی قوت اور مقدرت سے اپنے حاملینِ عرش کو سہارا دے رکھا ہے۔ چنانچہ ہر اس شخص کو جسے وہ اپنے لیے پسند فرما لیتا ہے وہی بچانے والا ہے؛ اور جب وہ ایسا کرنا چاہتا ہے تو اپنے اس مقرب و محبوب انسان کو اپنے ذکرِ خالص کی طرف بلاتا ہے، اور اپنے اس ممتاز و منفرد بندے کی طرف خود بھی متوجہ ہوتا ہے۔ اور جس بندے کو اس طرح اپنا کر وہ اس پر اپنا راز و رموز کھولتا ہے، اسے اپنی پناہ میں لے لیتا ہے۔ اس طرح خدا تعالیٰ کے ہاں جو کچھ ہے وہ اُن بندوں کا ہو جاتا ہے جو اس کے انتہائی قرب میں ہوتے ہیں۔ ان کے بعد ان لوگوں کی باری آتی ہے جو رفتہ رفتہ اس ذات کے قریب آتے جاتے ہیں۔ اور پھر باقی تمام اولیاء — یہ سب لوگ اس کیفیت میں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔ خدا تعالیٰ کا انعامِ عظیم درجہ بدرجہ ان سب لوگوں کے لیے ہوتا ہے۔ اور یہ اس کے وسیع احسانات و انعامات سے شاد کام ہوتے ہیں۔ یہ وہ نصیبہ ہے جو انھیں بارگاہِ خداوندی سے حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ ایسا انعام ہے جس کا سلسلہ ان پر سے کبھی ختم نہیں ہوتا لیکن یہ سب کچھ باوجود عظیم القدر ہونے کے، اور باوجود اس کے کہ اس میں خدا تعالیٰ کا احسانِ لطیف شامل ہوتا ہے، یہ اُس چیز — یعنی تجلّیِ ربانی — کی راہ میں پھر بھی حجاب بنا رہتا ہے؛ جو چیز کہ خدا تعالیٰ نے خالصتہً اپنا ذکر کرنے والوں کے لیے مخصوص کر رکھی ہے۔ البتہ اس حالت میں اترتے ہی انسان کو خدا کے ان مخصوص اور انتہائی مقرب بندوں کے علم و عرفان کی ابتدائی علامات دکھائی دینے لگتی ہیں لیکن ان علامات کو دیکھنے کی وہ آنکھ کبھی اہل نہیں ہو سکتی جس کے اندر دنیا کے اثرات میں سے کوئی اثر ابھی باقی رہ گیا ہو — خدا تمھیں اور مجھ کو ان لوگوں میں شامل کرے جنھیں وہ اپنے لیے پسند فرماتا ہے، اور دوسروں سے الگ کر کے انھیں اپنے دامن میں لے لیتا ہے۔

اے بھائی! یہ میرا مکتوب ہے تمھاری طرف! اور حق کی راہیں کوئی مشکل نہیں ہیں، اور نیکی اور ہدایت کے راستے نمایاں اور روشن ہیں، جو اس سمت میں چلنے والوں کے لیے برابر اور ہموار، اور طالبانِ معرفت کے لیے چوڑے اور کشادہ کر دیے گئے ہیں۔ اور اہلِ شوق کے دلوں کے لیے انھیں خوش رنگ انوار سے زینت بخشی گئی ہے۔ لیکن ان ساری چیزوں کے باوجود یہ راستے سالکین کی قلت اور رہ نوردوں کی کمی کے باعث بالکل ویران اور اُجڑے دیار نظر آتے ہیں۔ اور باوجود اس کے کہ خدا تعالیٰ کے ہاں ان راستوں کی بڑی فضیلت ہے، اور ان پر چلنے والوں کے لیے بڑے اجر و ثواب کا وعدہ ہے، خلقِ خدا کی ایک اکثریت انھیں آباد نہیں کرتی۔ اور نہ ان میں سے کسی کی رغبت ان کی طرف ہوتی ہے۔ اور میں دیکھتا ہوں کہ باوجود اس امر کے کہ علم کی طرف اپنے آپ کو منسوب کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہے، اور اس کے طالبین ہر جگہ پھیلے ہوئے ہیں، لیکن چونکہ اس کی طلب میں اخلاص مفقود ہوتا ہے، اور اس کے حقوق کے تقاضوں سے کامل بے اعتنائی برتی جاتی ہے، اس (علم) کی حالت ایک ایسے شخص کی سی ہوتی ہے جو تن تنہا، اپنے وطن سے دُور، اجنبی بن کر کہیں پھرتا ہو۔ اور میں دیکھتا ہوں کہ جہالت اور خالی خولی دعوے بہت سے لوگوں پر غالب ہیں۔ اور عمل کے دعویداروں میں علم کی کمی واضح نظر آتی ہے۔ اور اکثر مخلوقِ خدا کے تفکرات کا رُخ محض دنیا ہی کی طرف ہوتا ہے۔ وہ صرف اسی دنیا میں فوری حاصل ہونے والی مسرتوں ہی کی تلاش میں رہتے ہیں۔ اور بہت کو چھوڑ کر اسی تھوڑی لیکن جلد ملنے والی چیز کو ترجیح دیتے ہیں۔ قلب و ذہن کی اس حرصِ دنیا کے باعث یوں لگتا ہے کہ لوگوں کے اندر بصیرت سلب ہو گئی ہے۔ وہ بس اسی تھوڑی لذت کے پیچھے لگ پڑے ہیں۔ مقصد کی اس خرابی، فتنہ و فساد کی گرم بازاری، اور عمل برائے آخرت کی کمی کے باعث وہ دنیا کے نشے میں سرشار ہیں، اور جن دنیوی لذتوں نے ان پر غلبہ کیا ہوا ہے ان کی تباہ کن راہوں میں وہ حیران و سرگرداں پھرتے ہیں۔ کوئی ان میں ایسا نہیں جو اس غلبۂ دنیا سے افاقہ حاصل کرے، اور نہ کوئی ایسا ہے کہ اگر تم نے

صحیح معنوں میں وعظ و نصیحت کرو تو وہ تمھاری طرف لوٹ آئے۔ اس موجودہ زندگی کا فتنہ ان پر چھا گیا ہے۔ اور اس کے باعث آنے والی زندگی سے ان کے ذہن غافل ہو گئے ہیں۔ اور جب خلق کی یہ حالت ہو جائے تو انھیں ایک ہمدرد و غمگسار عالم، ایک ناصح، مشفق استاد، اور ایک راستہ بتانے والے واعظ کی اشد ضرورت ہوتی ہے۔

اے میرے بھائی! خدا تم سے راضی ہو، تم سلف کے باقیات میں سے ہو، اور علماء میں ممتاز و منفرد، اور اکابر اہلِ حکمت میں سے ایک ذی رتبہ شخص ہو۔ تم جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اہلِ معرفت سے، اور اُن اہلِ علم سے جنھیں اس نے اپنی کتاب کا خصوصی فہم اور اس کی تفسیر و توضیح کی غیر معمولی قابلیت عطا فرمائی ہے، اس امر کا اقرار لیا ہے، اور اپنی یہ عظیم امانت ان کے کندھوں پر ڈالی ہے کہ وہ اس کی کتاب کو لوگوں پر واضح کریں گے، اور اسے چھپائیں گے نہیں۔ خدا تعالیٰ فرماتا ہے:

وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ۔ (المائدہ: ۴۴)	اور مشائخ و علماء بھی، کیونکہ وہ کتابِ خدا کے نگہبان مقرر کیے گئے تھے۔

ایک اور جگہ فرمایا:

لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ۔ (المائدہ: ۶۳)	بھلا ان کے مشائخ اور علماء انھیں گناہ کی باتیں کرنے اور حرام کھانے سے منع کیوں نہیں کرتے! بلاشبہ وہ بھی بُرا کرتے ہیں۔

اے بھائی! یقیناً تم بھی انہی لوگوں کے باقیات میں ہو جن کے ذمے یہ امانت سپرد کی گئی تھی، اور حکیمانہ اشارات و الہامات میں جتنا کچھ وہ سمجھتے تھے اتنا تم بھی سمجھتے ہو۔ میرے نزدیک تم پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے تمھیں جو علم اور معرفت

ودیعت فرمائی ہے اس کو لوگوں سے بیان کرو۔ اور جو نعمتیں تمھیں بخشی گئی ہیں انھیں ظاہر کرو، اور ان کا ذکر عام کرو۔ پس اَے بھائی! تم دلچسپی اور سنجیدگی کے ساتھ اپنے مریدین کی طرف متوجہ ہو۔ اپنا رُخ ان کی طرف پھیرو۔ اپنی ساری منطق اور استدلال انھی کے لیے وقف کردو۔ انھیں اپنی شفقت اور مہر میں لپیٹ لو اور اپنی رہنمائی اور حسنِ ارشاد میں انھیں دوسروں پر ترجیح دو۔ اور اپنے علم و معرفت کے فوائد ان تک پہنچاؤ۔ دن اور رات انھیں اپنی صحبت میں رکھو۔ اور جو چیز تمھیں حاصل ہو چکی ہے وہ انھیں بھی بہم پہنچاؤ! اس لیے کہ یہ ان لوگوں کا تم پر حق، اور ان کی طرف سے تم پر جو فرائض ہیں ان کا ایک مقصد ہے۔ کیا تم نے خدا تعالیٰ کا وہ ارشاد نہیں سُنا جو اس نے اپنے اس بندے سے فرمایا تھا جو اس کے نزدیک اس کی مخلوق میں سب سے جلیل القدر، اور سب سے عالی مقام تھا، کہ:

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهٗ وَلَا تَعْدُ عَيْنٰكَ عَنْهُمْ تُرِيْدُ زِيْنَةَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوٰىهُ وَكَانَ اَمْرُهٗ فُرُطًا ۔ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ (الکہف ۲۸-۲۹)

اور جو لوگ صبح و شام اپنے پروردگار کو پکارتے اور اس کی خوشنودی کے طالب ہیں ان کے ساتھ صبر کرتے رہو۔ اور تمھاری نگاہیں ان کو چھوڑ کر اور طرف نہ جائیں کہ تم آرائشِ زندگی کے خواستگار ہو جاؤ، اور جس شخص کے دل کو ہم نے اپنی یاد سے غافل کر دیا ہے اور وہ اپنی خواہش کی پیروی کرتا ہے اور اس کا کام حد سے بڑھ گیا ہے۔ اس کا کہا نہ ماننا اور کہہ دو کہ (لوگو) یہ قرآن تمھارے رب کی طرف سے ہے۔

یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نصیحت ہے اس کے نبی مجتبیٰ محمد مصطفیٰ صلی اللہ

ہے۔ یہ جملہ امور ان کا احاطہ کر لیتے ہیں جبکہ وہ اپنی مشیئت کو ان پر جس طرح چاہتا ہے طاری ہونے دیتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ایسی صفات کا مالک ہے جس میں اس کا کوئی شریک نہیں۔ ایسا وجود کوئی شک نہیں کہ سب سے مکمل اور کارگر ہوتا ہے۔ نیز یہ اس عام وجود کے مقابلے میں جس میں ایک عام عبادت گزار دیکھا جاتا ہے زیادہ اہمیت کا حامل، زیادہ قوی اور غالب، اور تسلط و استیلا کے تمام کے لیے زیادہ موزوں ہوتا ہے۔ چنانچہ اس حالت میں اس کا اپنا نشان بالکل مٹ کے رہ جاتا ہے۔ اور اس کا الگ وجود گویا باقی ہی نہیں رہتا۔ اس صورت میں نہ ان کے اندر کوئی صفتِ بشریت ہوتی ہے۔ نہ کوئی وجود معلوم۔ اور نہ کوئی ایسی علامت جو سمجھ میں آنے والی ہو۔ اگر یہ سب کچھ رہ جائے تو روحیں اصل روحیں نہیں رہتیں بلکہ بناوٹی چیزیں بن جاتی ہیں جنھیں اس خاص قسم کے وجود کی عجیب اور غیر معمولی مسرت کا ذوق و شعور نہیں ہوتا۔ روحیں یہ بھی کہلاتی ہیں اور وہ بھی۔ اور ان کے نام اگرچہ ایک طرح کے ہوتے ہیں، اور نعمتوں اور مسرتوں کے ذوق میں بظاہر ایک دوسرے کی ہم مزاج ہوتی ہیں لیکن اپنی اصل نشانیوں اور علامتوں میں بالکل مختلف اور جُدا ہوتی ہیں۔

ہاں تو حالتِ فنا میں، ان لوگوں کے افکار و احساسات اپنے محبوب کے ساتھ وابستہ رہتے ہیں۔ اور ان کے وارداتِ باطنی میں ذکر و فکر مستقلاً قائم رہتا ہے۔ ایسے وقت میں غیرتِ الٰہی کا ایک ایسا طوفان موجزن ہو جاتا ہے جس کی امواج باہم متلاطم ہوتی ہیں۔ اس طوفان میں جب کوئی اُترنے لگتا ہے تو آزمائش اور زیادہ سخت ہو جاتی ہے۔ اور آنے والی مصیبت کے تصور سے ہی نفوس مضمحل ہو جاتے ہیں۔ ایسے وقت میں معلوم و معروف چیز ان کے لیے نامعلوم بن جاتی ہے، اور نامعلوم چیز، معلوم! اور یہ لوگ حق تعالیٰ کے حضورِ علمِ حقیقت میں نمایاں ہو جاتے ہیں۔ وہ یوں کہ ان میں سے کسی کے ساتھ اپنی نسبت قائم کیے بغیر وہ خود انھیں حقیقت کا علم بہم پہنچاتا ہے۔ یہ اس ذات باری کے حضور میں ان کے کمال جد و جہد

کا نتیجہ ہے۔ اس مرحلے میں وہ ان کی آزمائش کے لیے کوئی صفات و اسماء منظر نہیں کرتا، تاکہ وہ غافل نہ ہو جائیں۔ اور نہ ان کی جد و جہد کا کوئی معلوم مقصد قرار دیتا ہے کہ وہ کہیں راحت آشنا نہ ہو جائیں۔ وہ ان میں سے ایک کو دوسرے سے غیر متعلق، اور اپنے ہی شغل میں مشغول رکھتا ہے۔ پس وہ ایک ہی وقت میں حاضر بھی ہوتے ہیں، اور غیر موجود بھی۔ اور ان کی اس ساری کوشش کا کمال مشاہدۂ حق کی لذت میں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس نے ان میں وہ تمام علامات اور معانی منشا کر رکھ دیئے جو وہ اپنے اندر موجود پاتے تھے۔ اب وہ اسے اسی حالت میں دیکھتے ہیں جس میں کہ وہ خود ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ کہ وہ ان پر پوری طرح چھا گیا، اور ان کے وجود کو محو کر کے انھیں اپنی انسانی صفات سے عاری کر دیا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ حق تعالیٰ کی طرف سے حقیقت وہی کچھ کر دیتی ہے جو کچھ کہ وہ چاہتا ہے۔ کیسے اس نے ان کو پوری طرح سہارا دیا۔ اور ان کے تمام امور کا ذمہ اپنے سر لے لیا۔ اور ان کے تمام اعمال کے محرکات خود بہم پہنچائے۔ یہ ساری چیز اس کی کاملیت و جامعیت ہی کا ایک مظہر ہے۔ چنانچہ وہ حالت غیب میں رہتے ہوئے ایک ایسے وجود کی لذت سے آشنا ہوتے جو عام معنوں سے مختلف ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ ذات حق تعالیٰ ان کا پُوری طرح احاطہ کر لیتی، اور ان پر غالب ہو جاتی ہے۔ پھر جب ارواح اُس لذتِ غیبی سے محروم ہو گئیں جس کو نہ انسانی نفوس محسوس کر سکتے ہیں، اور نہ عام انسانی محسوسات اس کے قریب بھٹک سکتے ہیں۔ تو اس نے حالتِ فنا کا جامہ اُن پر سے اُتار لیا۔ اور انھیں اپنی آزمائش کی ہلاکتوں کے بیابان میں ڈال دیا۔ چنانچہ حالتِ فنا کا عادی ہو جانے کے بعد انھوں نے ایک اور طرح کی فنا پائی جس کا تقاضا یہ تھا کہ وہ کسی پہلے سے معروف چیز کی لذت نہ محسوس کر سکیں، اور نہ اپنے وجود کی پہلی حالت سے مطمئن ہوں۔ اس مرحلے میں ذات

خداوندی نے ان کی صفات کی، یا کسی ایسی خصوصیت کی جو اُن کی طرف منسوب ہو سکتی ہے، پروا کیے بغیر انھیں پھر اپنی طرف جذب کر لیا۔ اور اس نے ان کے اندر ان میلانات کی پروا بھی نہ کی جو اس نے انھیں مرحمت کیے، اور جو ان کے اندر قابلِ وصف اوصاف پیدا کرتے ہیں۔ اب یہ خصوصی صفات جو انسان کو خدا کے قریب لانے کے قابل بناتی ہیں، یہ جب بھی اس کی دوسری صفات میں گم ہو جاتی ہیں، تو وہ حق تعالیٰ کے وجود خالص کی طرف، جو اس پر غالب و قاہر ہے، کوئی رہنمائی نہیں پا سکتا — تو یہ بیان ہے اس ذات کی صفات علیا کا، اس کی قوت ظہور و تجلی کا، اور اس کی عظمت قدرت و اختیار کا!

آزمائش کا یہ طریقہ دراصل اہلِ آزمائش پر اس صورت میں جاری ہوا جبکہ وہ ایک جذب کی تاثیر کے تحت خدا تعالیٰ کے قریب ہوئے۔ اس مقام پر وہ ثابت قدم رہے اور انھوں نے کوئی دھوکا نہ کھایا۔ جب ایسا ہوا تو ان پر ایک ایسی آزمائش ڈالی گئی جس نے ان پر ایک حالت فنا طاری کر دی۔ اور ساتھ ہی خدا نے ان کو قوت، مرتبہ، مقامِ بلند، اور عالی نسبی سے نوازا۔ اور ان کی اس حالتِ فنا میں انھیں فنا کی حقیقت کا مشاہدہ کرایا، اور ان کی حالت وجود میں وجود کی حقیقت سے انھیں آشنا کیا لیکن اس مشاہدہ و مطالعہ میں دراصل ایک پوشیدہ راز، اور ایک لطیف پردہ پھر بھی باقی رہا۔ جس کے سبب انھوں نے اپنی عظیم محرومی کا احساس کیا، اور ایسی تیز چکا چوند ان کی آنکھوں کے سامنے آئی جو ان کے علم کی حدود سے ماوراء تھی اور جس کی صفت بیان سے باہر تھی۔ پس ایسی حالت میں انھوں نے اس سے وہ چیز مانگی جس چیز کا خود اس نے ان سے مطالبہ کیا تھا۔ اور اس چیز سے پیچھے ہٹ گئے جو وہ خود انھیں نہیں دینا چاہتا تھا۔ ذاتِ باری کے متعلق انھوں نے وہی معرفت حاصل کی جو خود اس نے انھیں عطا کی، نہ کہ جو ان کے پاس انفرادی حالت میں موجود تھی۔ چنانچہ ایسی حالت میں انھوں نے قوت کا مقام حاصل کیا۔ اور خدا تعالیٰ کے حقیقی قرب سے سرفراز ہوئے۔ اور اس کے پیشگاہ میں حاضر ہونے

کی حقیقت کے مرتبۂ بلند کو جا پہنچے۔ حق تعالیٰ نے ان کی اس حالتِ انتقال پر اپنے آپ کو شاہد ٹھہرایا۔ اور اس انتقالِ حال کے طفیل اس کی ذات کے متعلق جتنا کچھ ادراک وہ حاصل کرسکتے تھے، انھوں نے کیا۔ اور اس نے ہر ایک کو اس کے اپنے ادراک و احساس تک ہی محدود رکھا۔ اور ہر ایک کی انفرادی صفت کو علیحدہ اور الگ رکھا۔ کوئی شک نہیں کہ حق تعالیٰ اپنی مخلوقات کی صفات سے نیز اس بات سے کہ اس کی مخلوق کسی معاملے میں اس کے مشابہ و مماثل ہو، بہت ہی ارفع اور بلند تر ہے!

---

۸ - اُلوہیت کے بارے میں

حضرت جُنید قدس اللہ روحہٗ کی گفتگو

ابوالقاسم جُنید رحمہ اللہ نے فرمایا: حق تعالیٰ اپنے منتخب بندوں کے ساتھ خلوت میں تھا۔ اور اس کی اُلوہیت انھی کے لیے خاص تھی۔ اس کی طرف سے اپنی خدائی کا پہلا اظہار اس وقت ہوا جبکہ اس نے انھیں اس بات کے شواہد بہم پہنچائے کہ پہلے وہ ایک عام حالت میں تھے۔ لیکن اس نے انھیں اس حالت سے نکال کر اُلوہیت کی پہلی منزل میں لا داخل کیا۔ اس نے ازلیت (Timelessness) کو پیدا کیا، جو ہمیشہ قائم رہنے والی ہے، اور تا ابد باقی رہے گی جس کی کوئی انتہا و آخر نہیں ہے۔ پھر اس نے اس کے بعد ایک دوسرے شاہد کا اضافہ کیا۔ اور وہ تھا اس کی عزت و شان، اس کی سربلندی و افتخار، اس کے غلبہ و قہر، اس کی رفعتِ شان، اقتدارِ اعلیٰ، قوت و شوکت، فخر و کبریائی اور جبروت کا! اور ان جملہ صفات کے باعث وہ اس تمام کائنات میں الگ اور منفرد ہو گیا، اور اس کی عظمت کی بلندی اور شان کا کوئی ٹھکانا ہی نہ رہا۔ پس وہ ذات حق، حق و انصاف

کے قیام کی خاطر قائم، اور حق کے ساتھ فیصلہ کرنے کی خاطر حکمراں ہے۔ اور اپنی جبروت میں وہ تنہا اور فرد، اور پوری طرح مستحکم ہے۔ اور یہ پہلی علامت ہے اس شخص کے معاملے میں جسے وہ اپنے اس نام نامی (الفرد الصمد) کے غلبے کی کیفیت میں داخل کرتا ہے۔ اور اسے اپنی بارگاہ میں باریاب کرتا ہے۔ اس حالت میں خدا تعالیٰ انھیں مزید یہ صلاحیت بخشتا ہے کہ وہ اس کی صفات میں سے ان صفات کی آگاہی حاصل کریں جو اس نے ان سے روک کر اپنی حفاظت میں چھپا کے رکھی تھیں۔ یہ صفات جن میں سے بعض کی طرف اوپر اشارہ ہوا، اور دوسری وہ جن کا ذکر نہیں کیا گیا، خدا تعالیٰ کے ساتھ اجتماع و افتراق کی کیفیت اس کے منشا کے مطابق اس طرح بیان کرتی ہیں کہ جتنا کچھ وہ ان میں سے ظاہر کرنا چاہتا ہے وہ ظاہر ہوتا ہے اور جتنا کچھ وہ چھپانا چاہتا ہے، وہ مخفی ہوتا ہے۔ خدا تعالیٰ کے ان اسمائے حسنیٰ میں سے بعض بالکل واضح اور بیّن ہیں ان کے معانی ظاہر ہیں۔ ان کی راہیں بہت کشادہ اور بلند ہیں، ان کا حال ایسا ہے کہ جیسے کوئی اپنے ماحول میں آزادانہ چلتا پھرتا ہو۔ کچھ دوسرے اسماء ایسے ہیں کہ ان کے اندر اس کی صفات اوجھل رہتی ہیں۔ اور اس رازِ اُلوہیت میں جذب، جو اس نے مشاہدۂ عام سے الگ اور مخفی، اور عام نگاہوں سے پوشیدہ کر رکھا ہے۔ دراصل ان صفات پر حقیقتِ اُلوہیت غالب آگئی ہے، یہاں تک کہ اس نے ان پر غلبۂ کامل حاصل کر کے انھیں گویا معدوم کر دیا۔

پھر اس حقیقتِ اُلوہیت کی علامات میں فصل ہونے لگتا ہے لیکن وہ ایک دوسرے سے منقطع نہیں ہو جاتیں۔ جب یہ حقیقت ذاتِ خداوندی میں متحد ہوتی ہے تو یہ غیر معمولی طور پر بلند، اپنے ظاہر میں بہت ذی شان، اور اپنے احکام و قوانین کے استحکام میں بہت ظفریاب ہوتی ہے۔ اور ہر قوت کے مقابلے میں قوی، ہر فخر کے موقع پر مفتخر، اور ہر غلبے کے مقابلے میں غالب و قاہر ہوتی ہے۔ پس اس وقت "کہاں" کا وہ تصور کہاں ہوتا ہے جبکہ "اس کہاں ہے" کا کوئی موقع اور محل ہی نہیں ہوتا۔ اور اس کی ازلیت کے دائم و ابدی ہوتے ہوئے "یہ کہاں ہے" کہاں چلا جاتا ہے؟

اور وہ ہستی کہاں ہوتی ہے جس کے بارے میں "کہاں ہے" کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس کی ذات میں بسبب اس کے الوہیت میں فرد ہونے کے اس "کہاں ہے" کی کارفرمائی ہوتی ہے ——— یہ وہ چند امور ہیں جن کی طرف حق تعالیٰ نے اپنے اسم جمع میں اشارہ کیا ہے۔ پھر وہ اپنے ان خاص بندوں کے اندر ایک کیفیت پیدا کرتا ہے جس سے ان کو وہ متوقع نگاہ میسر آتی ہے۔ جس کی بدولت وہ اس ذات حق کے روبرو آنے کے قابل ہو سکتے ہیں۔ اس ہستی کے روبرو جس کی صفت اپنے منفرد اسم اور اپنے خالص و مجرد علم کے ساتھ اوپر بیان ہوئی۔

یہ اشارے ہیں ان چند امور کی طرف جن کی درحقیقت اس سے زیادہ شرح بیان نہیں ہو سکتی۔ پھر اس طرح کے اشاروں کا فہم اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ انسان خود اس حالت اور کیفیت میں سے نہ گزرا ہو جس کی صفت اوپر بیان ہوتی ہے۔ میں نے دراصل اس بیان میں بہت سی چیزوں کو مخفی رکھا ہے۔ اور ان کے بارے میں زیادہ وضاحت نہیں کی۔ پس تم ان اشارات کا مدعا اس ماخذ سے حاصل کرو جس کے ماسوا کوئی دوسرا ماخذ ان کے حاصل کرنے کا نہیں ہے۔ اور حق تعالیٰ کا ادراک اپنے آپ ہی کے ادراک کے ذریعے کرو۔

حق تعالیٰ نے فصل و افتراق کے اسم ——— یعنی انسانی وجود کے علیحدگی کے تصور ——— میں ایک بات یہ رکھی ہے کہ اس سے اس نے بندوں کی اس حالت کے اظہار کو روک دیا ہے جس کا لباس اس نے انھیں پہنایا ہے۔ لیکن جس حالت سے اس نے انھیں روکا ہے اس کے اظہار کا جامہ ان کو پہنا دیا ہے۔ چنانچہ وہ منتخب بندے جن پر خدا تعالیٰ ان امور کا اظہار کرتا ہے خود اس کے مخفی رازوں کے شواہد بن جاتے ہیں۔ اور وہ جب بھی انھیں یہ موقع دیتا ہے کہ ان پر ظاہر ہو، اور وہ اس کا مشاہدہ کریں، تو جو شخص بھی اس روحانی منزلت کو پا لیتا ہے حق تعالیٰ اسے دوسروں سے پوشیدہ و مخفی کر دیتا ہے۔ اور وہ لوگ اس کے ظہور کی وہی علامات و شواہد دیکھ سکتے ہیں جنھیں وہ ان کے سامنے بے نقاب کرتا ہے ——— پھر قبل اس سے کہ وہ ان کو

پردۂ غیب کے پیچھے لے جا کر انھیں اپنی وہ صفات دکھائے جو ان کے لیے مخفی ہیں، اپنی بعض دوسری صفات میں وہ ان کے سامنے آ جاتا ہے۔ اور اس کا اس طرح سامنے آنا ایک جھجک اور احتراز کی کیفیت میں ہوتا ہے جو اسے اپنے مخفی پہلوؤں کو ان پر نمایاں کرتے ہوئے محسوس ہوتی ہے۔ پھر وہ ان پر اپنی جود و سخا کے دلائل اور اپنے پہلے سے مقرر شدہ "لطف و کرم" کی علامات کا اظہار کرتا ہے۔ اور انھیں اپنے خلوص و وفا کی منزل پر پہنچ جانے کا مژدہ سناتا ہے اور بتاتا ہے کہ انھوں نے بسبب اپنے خلوص اور پاکیزہ نفسی کی تکمیل کے، اور بطور وفا و اخلاص کے تحفہ و انعام کے، ہر محبوب و مطلوب و مرغوب چیز کو پا لیا۔

پھر جبکہ وہ اس مرتبہ و مقام کی حالت سکون و قرار میں ہوتے ہیں جس میں اس نے انھیں اتارا ہے، تو وہ ان پر اپنا لطف و کرم کرتا ہے، اور انھیں اس چیز کا مشاہدہ کراتا ہے جو ان کے لیے پہلے "غیب" تھا جس منزل میں وہ انھیں لے آیا ہے اس میں ان کی دستگیری کرتا ہے۔ اور ان سے وہ سارے انعامات و تحائف واپس لے لیتا ہے جو اس نے انھیں اولین منازل میں عنایت فرمائے تھے۔ اور ان کے لیے وہی مقام مخصوص و متعین کر دیتا ہے جہاں وہ چاہتا ہے کہ وہ پہنچیں۔ اور جس کے حصول کا وہ ان سے مطالبہ کرتا ہے ——— اور یہ مرحلہ ان پچھلے شواہد و دلائل سے کچھ مختلف واقع ہوا ہے۔

اگر تم ان لوگوں کو اس حالت میں دیکھو جبکہ خدا تعالیٰ ان پر اپنی تجلی ڈال رہا ہوتا ہے۔ اور اس وجود میں جس میں اس نے انہیں منتقل کیا ہوتا ہے تو تمھیں وہ یوں دکھائی دیں جیسے وہ کچھ اسیر و مجبور لوگوں کی پرچھائیاں ہوں۔ یا عالم ملکوت میں پہنچی ہوئی روحوں کے آثار باقیات۔ حقیقت دراصل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ اپنی عزت و رفعت کی سلطنت میں لے جا کر انھیں بالکل فنا کر دیتا ہے۔ اور اپنے آپ کو ان سے غائب کر کے انھیں ایک سخت آزمائش میں ڈال کر بالکل ہلکان کر دیتا ہے جس کو

تاب نہ لاکر وہ چیخ اُٹھتے ہیں اور کرب والم کی شدت کے باعث وہ اس کی جناب میں شکوہ سنج ہوتے ہیں۔ خدا ان کے انفاس ان کے سینوں میں بند کر دیتا ہے۔ ان کی رُوحوں کو ان کے نفوس کے اندر مقید کر دیتا ہے۔ یہاں تک کہ ان کی زندگی کا سانس اب وجودِ خداوندی میں ہی محصور ہو جاتا، اور اسی کے اندر گردش کرتا ہے۔ اور وہ اس ہستی کے ساتھ متحد ہو کر ایک ہو جاتے ہیں ——— اور یہ علم توحید کا کچھ حصہ ہے جس کی طرف خاصانِ خدا نے کچھ اشارے کیے ہیں!

سب تعریف اللہ تعالیٰ کو زیبا ہے، اور سلام و درُود ہے اس کے نبی محمد اور اس کی آل پر!

[اصل نسخہ عجمی خط میں نہایت ناقص تھا۔ توقع ہے کہ مقابلہ کے لیے ہمیں ان شاء اللہ تعالیٰ ایک صحیح نسخہ دستیاب ہو جائے گا]

۹- اخلاص اور صدق کے فرق کے بارے میں

امام اُبوالقاسم جُنَید بن محمد قدس اللہ روحہ و نوّر ضریحہٗ کی گفتگو

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ الحمد للہ وسلامٌ علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ!

حضرت امام القاسم جُنَید قدس اللہ روحہ و نوّر ضریحہٗ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ تمھیں اپنا قرب عطا کرے، اور ہر آن تم پر اپنے احسانات میں اضافہ فرماتا چلا جائے۔ تمھیں اپنی رحمت کے پروں میں چھپالے۔ اور تمھارا ٹھکانا اپنے اس جوار میں بنائے جس میں اس نے اپنے بندگانِ خاص کو ٹھہرا رکھا ہے جن کی وہ نگہبانی فرماتا ہے۔ چنانچہ نہ کوئی ضرر پہنچانے والا ان تک پہنچتا ہے، نہ کوئی رہزن ان کا راستہ روکتا ہے۔ اور نہ کوئی شغل انھیں اس ذات سے غافل کرتا ہے۔ اور درُود و سلام ہو اس کے نبی پر اور اس کے اہلِ بیت پر اور اصحاب پر!

بعد ازاں یہ کہ تم نے دریافت کیا ہے کہ اخلاص اور صدق کے درمیان کیا فرق ہے۔ تو سنو! صدق کے معنی یہ ہیں کہ انسان جب وہ عمل پورا کر لے جو علم کی رہنمائی سے اس پر واجب ہوتا ہے، یعنی ظاہر میں اس کے احوال و معاملات کی جو حدود مقرر کی گئی ہیں ان کی پابندی کر لے، تو اسے چاہیے کہ اپنے نفس کی خوب حفاظت اور نگرانی کرے۔ اس کے ساتھ ہر فعل کے شروع میں رضائے الٰہی ہی کی طلب ایک احسن طریقے پر کرے۔ پس صدق دراصل ارادۂ عمل کی اصل صفت ہیں، ارادہ کی ابتدا میں ہی موجود ہوتا ہے۔ وہ یوں کہ جس عمل کی طرف تمھیں دعوت دی گئی ہے تمھیں چاہیے کہ اسے صحیح ارادے کے ساتھ اسی طریقے پر سرانجام دو جس کی طرف حق تعالیٰ نے رہنمائی فرمائی ہے۔ اور نفس کی راحت طلبی سے اجتناب کر کے اس پر کمر بستہ ہو جاؤ۔ اور علم کو اپنے لیے نشانِ راہ بنا کر اس کے مطابق کام کرو اور تاویل سے اپنا دامن پاک رکھو۔ پس صدق، اخلاص کی حقیقت کے موجود ہونے سے پہلے ہی موجود ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

لِيَسْأَلَ الصَّادِقِينَ (الاحزاب: ۸) "تاکہ وہ صادق لوگوں سے دریافت کرے"

پھر جب ان کو حاضر کیا جائے گا، صدق کے ساتھ، تو وہ ان سے پوچھے گا کہ انھوں نے اپنے صدق کے ساتھ فی الحقیقت ارادہ کس چیز کا کیا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ نے ایک اور جگہ صادقین کا ذکر ایک دوسرے معنوں میں کیا ہے۔ فرمایا:

هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ (المائدہ: ۱۱۹) یہ وہ دن ہے کہ آج اہلِ صدق کو ان کا صدق نفع پہنچائے گا۔

پہلی آیت میں "صدق" مخلوق ہی کی صفت ہے، اور ان کے اور اخلاص کے درمیان ایک حدِ امتیاز ہے۔ اس لیے کہ مخلوق کی صفت میں اخلاص دو ہی حالتوں میں موجود ہوتا ہے: اعتقاد اور نیت کی حالت میں، اور فعل و عمل کی حالت میں۔ پس ایک صادق کی صفت میں "اخلاص" اس کے عقیدے میں موجود ہوتا ہے اور صدق کی نوعیت کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اخلاص ایک

خالصتہً وجدانی چیز ہے جس کا تعلق انسان کے باطن سے ہوتا ہے، اور جب اپنے جوارح سے کوئی فعل کرنے لگتا ہے تو اس کو اشیاء کے عواقب و نتائج کا پورا علم ہوتا ہے۔ اور جب وہ اپنے افعال کو ایسی چیزوں سے پاک کر لیتا ہے جو اخلاص کے مخالف و متضاد ہوں، تو وہ مخلص کہلاتا ہے۔ پس اخلاص کی ابتدا یہ ہے کہ اپنے ارادے میں اللہ تعالیٰ کو ہی خاص کرے۔ دوسرے یہ کہ اپنے فعل کو ہر آفت سے محفوظ رکھے۔ پس وہ صدق جو مخلوق کے نزدیک صدق ہے اس میں اور اخلاص میں فرق ہے۔ اور یہ دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ اور وہ صدق جو خدا تعالیٰ کے ہاں صدق ہے ہمیشہ اخلاص ہی کے ساتھ متصل ہوتا ہے اُس سے الگ نہیں ہوتا۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ فلاں شخص صادق ہے۔ اس لیے کہ اس میں صفاتِ علم موجود ہیں اور وہ اس کی خاطر سعی و کوشش بھی کرتا ہے۔ لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ مخلص ہے اس لیے کہ مخلوق کو اس کے اخلاص کا کوئی علم نہیں ہو سکتا۔ پس صدق صادق کی صفت میں دیکھا جا سکتا ہے۔ لیکن اخلاص اُس کی ظاہری صفت میں نمایاں نہیں ہوتا۔ ایک صادق کو صادق اسی لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں یہ صفت بدرجہ اتم موجود ہوتی ہے۔ ہم اس کے ظاہر کی علامات دیکھ کر بھی اسے صادق کہہ سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ اگرچہ اخلاص کی جڑیں بھی اس کے باطن میں ضرور موجود ہوتی ہیں۔ اور اُسے اشیاء کے عواقب کا بھی علم ہوتا ہے۔ وہ ان میں سے وہی اشیاء قبول کرتا ہے جو اس کے مقصد و مدعا کے موافق ہوں، اور جو چیز اس کے علمِ ظاہر کے خلاف ہوتی ہے اسے رد کر دیتا ہے۔ پس اخلاص کا مرتبہ صدق سے اس وجہ سے بلند تر ہے کہ اخلاص میں علم کی فراوانی اور زیادتی ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ یہ قوت بھی ہوتی ہے کہ دشمن کی طرف سے جو وسوسہ بھی دل میں ڈالا جاتے انسان اسے رد کر دے، اس لیے کہ اس حالت میں اس کا قلب صاف و شفاف ہوتا ہے۔ چنانچہ اخلاص سے بلند تر اور کوئی چیز نہیں ہے۔ اور ایک عبد کی حیثیت میں انسان کی عبودیت کا آخری مقصود اخلاص ہی ہے اس

سے ماوراء کوئی چیز نہیں۔ خدا تعالیٰ ایک موقع پر فرماتا ہے:

لِيَسْأَلَ الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ (الاحزاب: ۸) "تاکہ وہ صادق لوگوں سے ان کے صدق کے بارے میں دریافت کرے۔"

لیکن یہ نہیں فرمایا لِيَسْأَلَ الْمُخْلِصِينَ عَنْ إِخْلَاصِهِمْ ("تاکہ وہ اہلِ اخلاص سے ان کے اخلاص کے بارے میں پوچھ گچھ کرے") اس لیے کہ اخلاص ہی وہ انتہا ہے جو خدا تعالیٰ اپنی مخلوق میں بسبب ان کی عبودیت کے دیکھنا چاہتا ہے۔ پس اخلاص کا مقام صدق سے اونچا ہے۔ اور صدق اخلاص سے کمتر ہے۔

صدق تین چیزوں میں ہوتا ہے: ایک یہ کہ انسان اپنی زبان سے صادق ہو اور ہمیشہ سچی بات کہے۔ چاہے وہ اس کے حق میں پڑتی ہو یا اس کے خلاف۔ اور تاویل و فریب کاری کا راستہ اختیار نہ کرے۔ دوسرے یہ کہ وہ اپنے فعل میں صادق ہو اور اس کی خاطر جدوجہد کرنے میں اپنی طرف سے کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھے۔ اور راحت اور آرام طلبی سے بالکل قطع تعلق کر لے۔ تیسرے یہ کہ وہ دل سے صادق ہو، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے فعل میں خدا تعالیٰ کی رضا کو ہی اپنا مقصود بنائے۔ پس جب یہ خصلتیں اس کے اندر موجود ہوں گی تو وہ صادق کہلائے گا۔

نیز یہ کہ صدق ایک صادق شخص کے ساتھ ہر حال میں موجود رہتا ہے اور کسی حال میں بھی اس سے الگ نہیں ہو سکتا۔ میں نے اس مکتوب کے شروع میں ایک جملے کی تفسیر میں یہی کچھ بتانے کی کوشش کی ہے۔ پس صدق تورّع میں ہوتا ہے زہد میں ہوتا ہے، نیز توکّل، رضا، محبت، شوق، اور اہلِ اسلام کی توحید میں ہوتا ہے اسی طرح صدق مرید اور مرشد کے صفات میں بھی ہوتا ہے۔ اور ذکر کرنے والے اور ذکر کیے جانے والے کے صفات میں بھی! روحانی تجربے کے یہ تمام مدارج صدق ہی کی شہادت دیتے ہیں۔

اور اخلاص کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنی نیت اللہ تعالیٰ کے لیے خاص

کرے اور محض اسی کی رضا کا طالب ہو، اور اس صورتِ حال کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عقل اشیا کی رازداری سے آگاہ ہو، اور امور و معاملات کے رنگ بدلنے کی کیفیت اس پر اچھی طرح عیاں ہو۔ چنانچہ جو چیز اس کے مقصد کی سچائی اور درستی کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو اسے قبول کرے، اور جو اس کے خلاف ہو اسے رد کر دے۔ چاہے وہ اپنے نفس سے پیدا ہوتی ہو یا کسی دشمن کی طرف سے۔ اس حالت میں اسے بعض اوقات یوں لگتا ہے کہ جیسے اس کی ذاتی بصیرت ختم ہو گئی ہے اور اس کی جگہ خدا تعالیٰ کی انعام کردہ ایک صفت نے لے لی ہے۔ ایک مخلص چونکہ خدا تعالیٰ کے اس احسان و اکرام کو چھپاتا ہے، اس لیے جب لوگ اس کی مذمت کرتے ہیں تو وہ اپنے دل میں بالکل مطمئن رہتا ہے لیکن جب وہ اس کی تعریف کرنے لگتے ہیں تو وہ دل میں کراہت سی محسوس کرتا ہے، اور اسے یہ اندیشہ رہتا ہے کہ کہیں وہ معرفتِ احسانِ الٰہی اس سے سلب نہ ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ کہ وہ جب اپنے اخلاص کی روحانی حالت میں ہوتا ہے تو اس کی نگاہیں مخلوق کی طرف نہیں رہتیں۔ اور یہ وہ علم و عرفان ہے جو ایک مخلص کی بصیرت کے سامنے لیکن عام لوگوں کی بصیرت سے اوجھل ہوتا ہے۔

پس صدق اور اخلاص ایک مخلص انسان کی ذات ہی میں اکٹھے ہوتے ہیں۔ لیکن محض صدق صرف صادق کے ساتھ ہی مخصوص رہتا ہے اور اخلاص کا بہت ابتدائی حصہ اس کے ساتھ شامل ہوتا ہے۔ پس جو لوگ اپنے آپ کو عبودیت کے ساتھ متصف کرتے ہیں، ان کا بلند ترین وصف ہی اخلاص ہے۔

اور ایک صادق جو اپنے صدق میں کامل ہو ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ اسے اخلاص کی نعمت بھی بخش دے۔ اسی طرح ایک مخلص جو اپنے اخلاص میں سچا ہو ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ اسے کفایہ کی صفت سے نوازے، تاکہ وہ اپنی بصیرت خدا تعالیٰ کی جانب مرتکز کر دے۔ اور ایک ایسا انسان جسے خدا نے اپنی بصیرت

عطا کی ہو، ہو سکتا ہے خدا تعالیٰ اپنی احتیاط سے اس کی مدد فرمائے یعنی اس کی ہر اس چیز سے جس سے فساد کا خطرہ ہو سکتا ہے، حفاظت اور نگہبانی کرے!

اس آخری مرحلے پر خدا تعالیٰ پوری طرح اپنے بندے پر چھا جاتا ہے، اور عقلِ انسانی پر پورا غلبہ حاصل کر کے اس کی کشمکش کرنے والی انفرادیت کو ختم کر دیتا ہے۔ جب خدا اس طرح اپنے بندے کو مخصوص کر کے اپنے حضور میں سمیٹ لیتا ہے تو وہ اب اس کی عبادت ایک علیحدہ نفس کی حالت میں نہیں کر سکتا۔ وہ خدائے عزوجل کے ساتھ متحد اور یکجان ہو کر اس کی عبادت میں داخل ہوتا ہے۔ اور یہ پہلا قدم ہے جہاں وہ خصوصی توحید کی حقیقت کا مشاہدہ کرتا ہے۔ وہ یوں کہ اشیاء کا مشاہدہ ختم ہو کر صرف ذاتِ حق تعالیٰ کا مشاہدہ باقی رہ جاتا ہے۔ اب اس کی زندگی کے حالات جس طرح بھی رونما ہوتے ہیں وہ اس کے مالک کی منشا کے مطابق ہوتے ہیں۔ اور ان حالات کی اپنی خارجی اور ظاہری صفات بالکل ختم ہو جاتی ہیں۔ جب انسان اس منزل کو پہنچ جاتا ہے تو وہ ایسے وجود کی صفت سے نکل جاتا ہے جو عقلی اصطلاحوں میں بیان کی جا سکے۔ پس جب حقیقتِ توحید حاصل ہو گئی تو عوارضِ عقلی اب محض وساوس بن کے رہ گئے۔ جو اس قابل ہیں کہ رد کر دیے جائیں۔ اس لیے کہ عقل انسان کی اس وقت تک نگران تھی جب تک کہ انسان بحیثیت ایک عبد کے عبودیت کی منزل میں تھا لیکن جب ذاتِ خداوندی کے غلبہ و استیلاء کی حقیقت واقع ہو گئی تو اب وہ بندہ اپنی بندگی میں ایک اور ہی جنس بن جاتا ہے، اور اس کی پہلی جنس باقی نہیں رہتی۔ خارجی صفات کے اعتبار سے وہ موجود ہوتا ہے لیکن داخلی کیفیات میں وہ بالکل گم اور معدوم ہوتا ہے۔ گویا وہ بیک وقت موجود بھی ہوتا ہے اور غیر موجود بھی!

۱۰- توحید پر ایک اور باب

جان لو کہ خدائے عزوجل کی عبادت کا پہلا درجہ اس کی معرفت ہے۔ اور اس کی اصل معرفت اس کی توحید ہے۔ اور اس کی توحید قائم ہوتی ہے اس کی صفات کی نفی کرنے سے یعنی اس امر کی نفی کرنے سے کہ وہ کیسا ہے؟ کس حیثیت میں ہے؟ کہاں ہے؟ اسی توحید کے ذریعے انسان ذاتِ خداوندی تک راہ پا سکتا ہے۔ اور اس تک راہ پانے اور پہنچنے کا دارومدار دراصل اس کی بخشی ہوئی توفیق پر ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی کی توفیق سے انسان اس کی توحید پر قائم رہ سکتا ہے، اور اس کی توحید سے ہی دراصل اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ اور اس کی تصدیق سے اس کی اصل حقیقت تک انسان کی رسائی ہوتی ہے۔ اور اس کی اصل حقیقت واضح ہونے سے ہی اس کی حقیقی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اور جب اس کی پوری معرفت حاصل ہو گئی تو انسان اس کی دعوت پر لبیک کہہ سکتا ہے۔ اور جب اس نے اس کی دعوت پر لبیک کہہ دیا تو اس کا اس سے اتصال واقع ہو گیا۔ اتصال ہوتے ہی ذاتِ حق کی توضیح و تبیین کا علم آتا ہے اور اس توضیح و تبیین سے حیرت کی کیفیت طاری ہوتی ہے۔ حیرت کی کیفیت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ توضیح و تبیین کی یہ صلاحیت اس میں ختم ہو جاتی ہے، اور اس کے ختم ہونے سے قوتِ وصف و بیان بھی اس میں باقی نہیں رہتی۔ اور جب انسان میں قوتِ وصف و بیان باقی نہ رہے تو وہ ایسی حالت میں داخل ہو جاتا ہے جہاں اس کا وجود صرف خدا تعالیٰ کے لیے ہوتا ہے۔ اور خدا تعالیٰ کی خاطر اس وجود کی منزل سے وہ حقیقتِ شہود کی منزل میں داخل ہوتا ہے۔ اور ساتھ ہی اپنے وجود سے خارج ہو جاتا ہے۔ اور اس کے وجود کے اس طرح گم ہو جانے سے اس کا روحانی وجود صفا و مجلا ہو جاتا ہے۔ کامل لطافت کی اس حالت میں وہ اپنی ذاتی صفات بالکل گم کر دیتا ہے۔ اور اس گمشدگی صفات

کے باعث وہ وجودِ خداوندی میں پوری طرح مدغم ہو جاتا ہے۔ اور ذاتِ خداوندی میں مدغم اور متصل ہو جانے کے سبب وہ اپنے آپ سے بالکل گم ہو جاتا ہے۔ اس طرح جب وہ اپنے آپ سے گم ہوتا ہے تو پیشگاہِ خداوندی میں کلیتہً حاضر ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہ بیک وقت حاضر بھی ہوتا ہے اور غائب بھی۔ وہ اس جگہ ہوتا ہے جہاں وہ پہلے نہیں تھا۔ اور اس جگہ موجود نہیں ہوتا جہاں کہ وہ پہلے تھا۔ پھر جب اس کا وجود نہیں رہتا تو وہاں موجود ہوتا ہے جہاں کہ وہ قبل از آفرینش، تھا۔ وہ اپنے آپ میں آ جاتا ہے بعد اس کے کہ وہ درحقیقت اپنے آپ میں نہیں تھا۔ اس مقام پر وہ اپنے آپ میں بھی موجود ہوتا ہے اور ذاتِ خداوندی کے اندر بھی۔ حالانکہ اس سے پہلے وہ صرف ذاتِ خداوندی میں موجود تھا۔ اپنے آپ میں نہیں! وہ اس لیے کہ اب وہ غلبۂ خداوندی کی سرشاری سے نکل کر حالتِ صحو (ہوش کی حالت) کی کھلی فضا میں آ جاتا ہے۔ اور اس کا مشاہدہ اسے واپس مل جاتا ہے۔ چنانچہ اب تمام چیزیں اپنی پہلی حالت پر آ جاتی ہیں اور خود اس کو بھی اپنی پہلی صفات واپس مل جاتی ہیں۔ اس حالتِ فنا کے بعد اس کے اندر اس کی ذاتی صفات، اور اس دنیا میں اس کے اعمال و افعال موجود رہتے ہیں۔ اور روحانیت کے اس مقامِ بلندی کی انتہا کو پہنچ جانے کے بعد جب وہ واپس آتا ہے تو اس کا عمل اہلِ دنیا کے لیے ایک لائقِ اتباع نمونہ ہوتا ہے۔

۱۱- ایک دوسرا مسئلہ

ایک ایسا شخص جسے معرفتِ الٰہی اپنی حقیقی صورت میں میسر آ گئی اور اس علم کے مقتضیات بھی اس پر لازم ہو گئے۔ اور وہ عمل کے لیے پوری طرح کمربستہ ہو گیا، وہ دیکھتا ہے کہ اس مطالبۂ عمل کے بارے میں اس کی صفتِ انسانی اور معرفتِ الٰہی کے درمیان موافقت نہیں ہے تو وہ ان دونوں کے اختلاف کی

تلافی اپنی حاضر باشی، توجہ اور آمادگی سے کرتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اس حضوری، توجہ اور آمادگی کے ساتھ حق تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے کا مقصد کیا ہوتا ہے۔ چنانچہ اس حال میں اس پر غایت درجہ انکساری، تواضع، کمتری، اور حقیریت، احتیاج اور قلتِ سوال کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے جو اس پر سے معرفتِ الٰہی کا بوجھ ہلکا کر دیتی ہے۔ چنانچہ جب علمِ ثانی کی منزل اس کے سامنے آتی ہے تو وہ اپنے آپ کو موجود پاتا ہے۔ اور اس کی صفات اب اس علمِ ثانی کے مطابق عمل کرنے کے لیے تیار ہوتی ہیں وہ اب علمِ اوّل کی حقیقت کو جس کی رُو سے وہ سب سے پہلے آمادہ بکار ہوا تھا، اپنے سامنے موجود نہیں پاتا۔ اس لیے کہ اُس علمِ اوّل کے احکام کی شرائط اب اس کے لیے بہت ثقیل اور بوجھل بن جاتی ہیں پس جب دونوں قسم کے علم اکٹھے ہونے لگتے ہیں تو وہ علمِ ثانی کی حقیقت کے وجود اور علمِ اوّل کی حقیقت کے فقدان کا ادراک حاصل کرتا ہے۔ اور اس طرح اسے اصل اور حقیقی آزمائش کے واقع ہو جانے کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اور وہ "کڑی نگرانی" کا جامِ تلخ نوش کرتا ہے جس کا مقصد یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ اس کے اندر کون کون سی صفات باقی رہ گئی ہیں۔ اور اس کی طبیعت اور مزاج میں کیا کیا چیزیں ابھی تک پوشیدہ ہیں۔ وہ رفتہ رفتہ حقیقتِ توحید کی کھلی اور روشن فضا کی طرف بڑھتا ہے۔ اور جوں جوں اس کی صفات اس نئی حالت کے ساتھ موافقت کرنے لگتی ہیں، اور اس کی طبیعت میں اس نئی حالت کی لذت کا احساس پیدا ہونے لگتا ہے، اس پر آزمائش کی سختیاں بھی بتدریج کم ہونے لگتی ہیں۔ اس مرحلے پر وہ اپنی صفاتِ انسانی از قسم خواہشاتِ نفس وغیرہ سے نکل کر ایسے مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں اس کی خواہشات کے بالکل معدوم ہو جانے سے اس کی صفات پر صفا و پاکیزگی کا حکم واقع ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ زندگی کے واقعات و حوادث، اور اشیائے عالم کی بوقلمونیوں سے اپنے لیے ذاتِ حق کی طرف ہی اشارہ پاتا ہے۔ اس لیے کہ درمیانی واسطے ختم ہو جاتے ہیں، اور اس کی

علیہ وسلم کو!

اے میرے بھائی! خدا تم سے راضی ہو، میں نے تمھیں کسی ایسے فرض سے آگاہ نہیں کیا جس سے تم خدانخواستہ غافل تھے۔ اور نہ کسی ایسی بات کی ہدایت کی ہے جس میں میں نے تمھیں ہٹا ہوا دیکھا تھا۔ میں ہر تقصیر اور خطا سے، اور ہر نقص اور خامی سے تمھارے لیے اللہ تعالیٰ کی پناہ طلب کرتا ہوں۔ بات دراصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَىٰ تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ (الذاریات: ۵۵)

اور نصیحت کرتے رہو، کہ نصیحت مومنوں کو نفع پہنچاتی ہے۔

میں نے تمھیں یہ مکتوب لکھ کر دراصل تم سے ربط قائم کرنے کا ایک وسیلہ اختیار کیا ہے۔ تمھاری توجہ اور شفقت اپنی طرف مبذول کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور تم سے مراسلت شروع کرنے کا ایک راستہ ڈھونڈا ہے۔ پس تم بھی میری یہ توقعات پوری کرو۔ اور میں جو چیز تم سے طلب کرتا ہوں وہ مجھے اور زیادہ بہم پہنچاؤ۔ خدا تمھیں اپنے بھائیوں کو نفع پہنچانے کا ذریعہ بنائے۔

اس کے ساتھ ہی اے بھائی! خدا کرے تم اپنی نیکی اور راستی کی طرف رہنمائی پاؤ۔ میرے دل میں ایک ایسی بات آئی ہے جو میں تم سے کہنا چاہتا ہوں تم سے پہلے میں نے یہ بات اپنے نفس سے کی ہے۔ اور میں چاہتا ہوں کہ میں اس میں تمھارے پیچھے لگوں اور تمھاری پیروی کروں۔ اور اگر وہ بات تمھارے نزدیک پسندیدہ نہ ہو، تو میں اپنی معذرت بھی پیش کیے دیتا ہوں۔ اس بات کا اگر حق و صداقت میں واقعی کوئی مقام ہو تو تم اسے قبول کرو، اور باہمی وعظ و نصیحت کے طور پر اسے غور سے سنو کیونکہ میں محض از راہِ نصیحت ہی اسے تم سے بیان کر رہا ہوں۔ اور اگر تم نے اسے رد بھی کر دیا تو میں اسے واپس لے لوں گا۔

اے بھائی! خدا تم سے راضی ہو، اپنے اہلِ زمانہ سے پوری طرح باخبر رہو، اور اپنے عہد کے لوگوں کو خوب اچھی طرح پہچانو۔ اور اس معاملے میں ابتدا خود اپنے

نفس سے کرو۔ اور اس میں پوری پختگی حاصل کرنے کے بعد ..... (نامکمل)

---

۶ - کتابُ الفناء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ الحمد للہ وصلواتہ علی محمد وآلہ وسلّم تسلیماً۔

امام ابوالقاسم جنید بن محمد قدس اللہ روحہٗ نے فرمایا:

سب تعریف اس خدا کے لیے ہے جس نے اپنی طرف متوجہ ہونے والوں سے تمام علائق دنیا منقطع کر دیئے۔ اور حقائق کا علم صرف ان بندوں کو مرحمت فرمایا جنھوں نے اسی سے اپنا تعلق جوڑا اور اسی پر بھروسہ کیا۔ وہ یوں کہ اس نے انھیں ایک وجودِ حقیقی بخشا، اور اپنی محبت انھیں عطا کی۔ اور اس طرح اس نے عارفین کو اپنی حزب میں شامل کر لیا۔ اور اپنی عنایات و انعامات کے اعتبار سے ان کے مدارج قائم کیے۔ انھیں اس قوت کا مشاہدہ کرایا جو اس کا مظہر ہے۔ اور اپنے فضل و کرم سے انھیں اس میں سے کچھ حصہ عنایت بھی فرمایا جسے حاصل کرنے کے بعد ان لوگوں کو اپنی راہ میں زیادہ خطرات درپیش نہ ہوئے۔ اور نہ ان میں وہ صفات پیدا ہوئیں جو عموماً کمزوریوں اور خامیوں کا سبب بنا کرتی ہیں۔ اس کی وجہ یہ کہ اب وہ ایک طرف تو حقائقِ توحید کے ساتھ منسوب ہو گئے۔ اور دوسری طرف دنیا سے ان کا تعلق بالکل منقطع ہو گیا۔ اور اسی چیز کی طرف خدا تعالیٰ کی انھیں دعوت تھی۔ اور اسی سے اسباب قرب پیدا ہوئے ''غیبۃ'' کی علامات دکھائی دینے لگیں۔ اور ذاتِ محبوب قریب آنی شروع ہوئی۔

آگے چل کر میں نے حضرت جنید کو یہ کہتے ہوئے سنا:

''اُس نے اپنا آپ مجھے عنایت فرمایا پھر میرے وجود کی آڑ میں مجھ سے پوشیدہ ہو گیا۔ چنانچہ میں ہی اپنے آپ کے لیے سب سے مضر شے ثابت ہوا

ہلاکت ہے میرے لیے اس وجود سے، کہ اس نے میرے ساتھ یہ مکر کیا، اور مجھے فریب دے کر اس ذات سے الگ رکھا۔ میرا یہ وجودِ حاضر ہی دراصل میری محرومی کا باعث ہوا۔ اور محض اپنے مشاہدہ سے لطف اندوز ہونا میری جدّوجہد کی آخری منزل قرار پائی۔ لیکن اس تہ نہاں کی شدت اور سختی کا یہ عالم ہے کہ اب میرے قویٰ مضمحل ہو گئے ہیں۔ اب نہ میرے اندر اپنے وجود کا احساس باقی ہے نہ مجھے اپنے اس شہود و حضور میں کوئی لذت ملتی ہے۔ اب نہ کوئی راحت میرے لیے راحت ہے، اور نہ کوئی عذاب میرے لیے عذاب! ہر طرح کے احساسات مجھ سے رخصت ہو گئے ہیں۔ اور میرے وصف و بیان کا ساتھ دینے سے لغت نے بھی جواب دے دیا ہے۔ اب نہ کوئی وصف ایسا ہے جو صحیح معنوں میں اظہار کر سکے، نہ کوئی داعیہ ایسا ہے جو رغبت دلانے اور آگے بڑھانے والا ہو۔ معاملہ اتنا کچھ ظاہر ہو جانے کے بعد بھی وہیں ہے جہاں وہ ابتدا میں تھا۔

میں نے کہا: اے جنید! تمہارا یہ قول مجھ پر واضح نہیں ہو سکا کہ اب نہ کوئی وصف ایسا ہے جو صحیح معنوں میں اظہار کر سکے، نہ کوئی داعیہ ایسا ہے جو آگے لے جانے والا ہو۔

انھوں نے جواب میں فرمایا: میں نے یہ کلمات اُس وقت کہے جب میں اپنی عام حالت سے غائب تھا پھر مجھ پر ایک تجلّی ظاہر ہوئی جس نے مجھے ہر طرف سے گھیر لیا، اور مجھ پر چھا گئی۔ اس نے مجھے ایک نیا وجود بخش کر اس وجودِ دنیوی سے، فنا کر دیا۔ جس طرح اس نے مجھے بوقتِ آفرینش حالتِ فنا سے نکال کر وجود مرحمت کیا تھا۔ پس میں اس پر کسی طرح اثر انداز نہ ہو سکا، اس لیے کہ وہ اثر پذیری سے بہت ارفع اور بلند ہے۔ نہ اس کے متعلق میں کوئی خبر دے سکا اس لیے کہ خبر دینے کا معاملہ اس نے اپنے ذمّے لے لیا تھا۔ کیا اس نے اپنی صفتِ الوہیت سے میرے تمام انسانی نشانات نہیں مٹا دیئے؟

اور جب اس طرح میری شخصیت مٹ گئی تو اس کے حضور میں میرا علم بھی جاتا رہا۔ کوئی شک نہیں کہ وہ جس طرح پہلے وجود بخشتا ہے، اسی طرح دوسری بار بھی (ایک نیا) وجود عطا کرتا ہے۔

میں نے دریافت کیا: آپ کے اس قول کا کیا مطلب ہُوا کہ مجھے نیا وجود بخش کر اس نے مجھے (اس وجود دنیوی سے) فنا کر دیا جس طرح پہلے اس نے مجھے حالتِ فنا سے نکال کر وجود مرحمت کیا تھا۔

جنید نے جواب دیا: تم نے خدا تعالیٰ کا وہ قول نہیں سنا: وَاِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِیْٓ اٰدَمَ . . . شَهِدْنَا (الاعراف: ۱۷۲) اس آیت میں خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ اس نے بنی نوعِ انسان سے ایسی حالت میں خطاب کیا کہ وہ اس کائنات میں موجود نہیں تھے۔ صرف خدا کا وجود ان کے لیے موجود تھا۔ اس وقت وہ مخلوقِ انسانی کو ایسے معنی میں وجود میں لے آیا کہ جس کی حقیقت سوائے اس کے اور کوئی نہیں جانتا۔ اور نہ کوئی دوسرا اس کا راز پا سکتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ایک ایسا "خالق" تھا جو ہر طرف سے ان پر احاطہ کیے ہوئے، انھیں ابتداءً ایک ایسی حالت فنا میں دیکھ رہا تھا جو ان کی حالتِ بقا سے ابھی بہت دُور تھی۔ اور اُن (یعنی بنی نوعِ انسان) کا وجود ازل کے ساتھ وابستہ تھا۔ پس یہی وہ وجودِ ربانی اور وہ خدائی تصور ہے جو اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کو زیبا نہیں۔ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب خدا تعالیٰ اپنے عبادت گزار بندوں کو وجود بخشتا ہے تو وہ اپنی مشیّت کو ان پر جس طرح چاہتا ہے طاری ہونے دیتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ایسی اعلیٰ صفات کا مالک ہے جس میں اس کا کوئی شریک نہیں۔ ایسا وجود کوئی شک نہیں کہ سب سے زیادہ مکمل اور کارگر ہوتا ہے۔ نیز یہ اس عام وجود کے مقابلے میں جس میں ایک عام عبادت گزار دکھیا جاتا ہے زیادہ اہمیت کا حامل، زیادہ قوی اور غالب، اور تسلّط اور استیلائے تام کے لیے زیادہ موزوں ہوتا ہے۔

چنانچہ اس حالت میں اس کا اپنا نشان بالکل مٹ کے رہ جاتا ہے۔ اور اس کا انگ

وجود گویا باقی نہیں رہتا۔ وہ اس لیے کہ کوئی انسانی صفت اور کوئی انسانی وجود اس چیز کے مقابلے میں نہیں ٹھہر سکتا جو ہم نے اوپر بیان کی ہے: یعنی وجودِ حق اور اس کا غلبہ و استیلاء!

اب اس روحانی قلبِ ماہیت کے ساتھ ساتھ اقدار کا بھی قلبِ ماہیت ہو جاتا ہے۔ اب عیش و آرام سے مراد وہی عیش و آرام نہیں رہتا جس سے عام انسان واقف ہیں، اور جود و سخا کی اصلیت بھی وہ نہیں رہتی جو اس سے عام طور پر مفہوم و متصور ہوتی ہے۔ اس لیے کہ خدا تعالیٰ خود بھی محسوسات سے بلند تر ہے، اور کوئی دوسرا بھی اسے محسوس نہیں کر سکتا۔ وہ نہ اپنی ذاتی خصوصیت تبدیل کرتا ہے۔ اور نہ کوئی شخص مخلوق پر اس کے لطف و کرم کی کیفیت جانتا ہے؛ بلکہ ان سارے امور کا مفہوم ایک ایسی چیز ہے جس کا تعلق ذاتِ ربوبیت سے ہے جسے اس کے بغیر نہ کوئی جانتا ہے، اور نہ کوئی اس پر قدرت رکھتا ہے۔ اسی لیے ہم نے یہ کہا کہ جو کچھ عبادت گزار کو نظر آتا ہے خدا تعالیٰ اسے فنا کر دیتا ہے؛ اور جب وہ خود اس پر تسلّط اختیار کر لیتا ہے تو اپنے آپ کو با جبروت، غالب و قاہر، اور مکمل طور پر قہاب ظاہر کرتا ہے۔

میں نے پوچھا کہ اس صفت کے لوگوں کے وجود اور ان کے علوم و تجربات کا جب آپ نے نام تک مٹا دیا تو پھر یہ بتائیے کہ ان کی خصوصیت اور پہچان کیا باقی رہ گئی؟

جواب دیا: ان کا وجود اب ذاتِ حق تعالیٰ کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، اور اس کا احساس انھیں اس ذات کے فرمان اور اس کے غلبۂ کامل کے واسطے سے ہوتا ہے۔ اس وجودِ روحانی کو اپنی خواہش اور کوشش سے پا لینا کسی کے بس میں نہیں ہوتا۔ اور نہ وہ ذاتِ حق کے مکمل غلبے کے بعد، جبکہ ان کا شعور و ادراک بالکل مٹا دیا جاتا ہے اور ان کی روح فنا کر دی جاتی ہے، اس کا تصور و خیال کر سکتے ہیں؛ وہ اس لیے کہ ذاتِ حق تعالیٰ ان کے ساتھ نہ بالکل متصل اور یکجان ہے، اور نہ ان

سے منسوب ہو وہ کیسے اس ذات کا وصف بیان کر سکتے ہیں، یا اسے دیکھ سکتے ہیں جب تک انھوں نے اس کی پیشگاہ میں کھڑے ہو کر اس کی تجلیات کو برداشت کرنے کی، یا اس کے بالکل قریب جا کر اسے جاننے کی کوشش نہ کی ہو۔ اور اس بات پر سب سے بڑی دلیل خود حدیث میں موجود ہے جس کی روایت ہم تک پہنچی ہے کہ یا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی نہیں ہے کہ: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرا بندہ نوافل کے ذریعے سے میرا تقرب حاصل کرتا رہتا ہے، یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں۔ پس جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے، اور اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے" . . . . حدیث میں یہاں آگے بھی کچھ ہے۔ لیکن اس مقام پر میں نے اس سے صرف دلیل اخذ کرنی چاہی ہے۔ ذاتِ حق تعالیٰ جب اس کا سننے والا کان اور دیکھنے والی آنکھ بن جاتا ہے تو تم اس کی اس کیفیت کو کیسے تصور میں لا سکتے ہو اور کیسے اسے اپنے علم کی حدود میں داخل کر سکتے ہو۔ اگر کوئی مدعی اس کا دعویٰ کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اپنے دعویٰ میں جھوٹا ہے، کیونکہ ہم نے یہ چیز کہیں اور کسی جہت میں بھی ۔۔ جس کا ہمیں علم ہے ۔۔ واقع ہوتے ہوئے نہیں دیکھی۔ اس کے معنی تو صرف یہ ہیں کہ یہ حق تعالیٰ ہی ہے جو اس کی تائید فرماتا ہے، اس حالت کو پہنچنے کی توفیق اسے مہیا کرتا ہے۔ اس کی رہنمائی فرماتا ہے، اور جو کچھ چاہتا ہے اور جس طرح چاہتا ہے اس کا اسے مشاہدہ کراتا ہے، اور اس صورت میں وہ اپنے بندے سے ہمیشہ صحیح کام، اور ہمیشہ حق کی موافقت ہی کراتا ہے۔ خدائے عزوجل کا یہ فعل اور اس کی بندے کے حق میں یہ عنایات اسی کی طرف منسوب ہوتی ہیں۔ نہ کہ اس بندے کی طرف جو یہ عنایات حاصل کرتا ہے۔ اس لیے کہ تمام چیزوں کا مصدر و منبع، اور وسیلہ و ذریعہ وہ بندہ کبھی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ یہ اس پر ایک بیرونی ذریعے سے نازل ہوتی ہیں۔ اور یہ ایک غیر انسانی ہستی کے ساتھ ہی منسوب ہونے کے زیادہ لائق ہیں۔ اور جیسا کہ ہم نے

اوپر ذکر کیا، یہ صحیح و جائز ہے کہ خدا تعالیٰ کے یہ عطیے اور عنایات حالتِ پوشیدگی میں ہی رہیں، اور اس کے ساتھ منسوب نہ ہوں۔

میں نے سوال کیا: یہ کیسے ہے کہ حالتِ "حضور" محرومی اور فقدان کا سبب بن جائے، حالانکہ سعی و عمل کا نقطۂ کمال تو یہ ہے کہ مشاہدہ کی لذت حاصل کی جائے۔ اور عام خیال یہی ہے کہ عبادت گزار حضوری کی حالت میں لطف اندوز ہوتے، اور علم و آگہی حاصل کرتے ہیں۔ نہ یہ کہ وہ اس میں مشقت اور محرومی سے دوچار ہوں۔

حضرت جنید نے جواب میں فرمایا: یہ تو عام لوگوں کا روزمرہ کا علم و تجربہ ہے۔ اور ان کے اپنے وجود سے متعلق باتیں ہیں۔ رہے خواص، اور خواص بھی وہ جو غریب و ممتاز ہوں، جو اپنے احوال کی اجنبیت کے باعث بالکل اجنبی بن کے رہ گئے ہوں تو ان کے لیے حضور و مشاہدہ ہی محرومی کا باعث ہوتا ہے۔ اور مشاہدہ کی لذت ان کے لیے ایک مشقت ہے۔ اس لیے کہ ان کے اندر ہر وہ معنی اور تصور مٹا دیا گیا ہے جس سے وہ ذاتِ حق کے مشاہدے میں کام لیں۔ یا اس کا مشاہدہ اسی حالت میں کریں جس میں کہ وہ عموماً ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ کہ حق تعالیٰ ان پر پوری طرح چھا جاتا ہے اور انھیں اپنی (انسانی) صفات سے عاری کر دیتا ہے، پھر وہ ان کو پوری طرح سہارا دیتا اور ان کے تمام امور کا ذمہ اپنے سر لے لیتا ہے اور ان کے تمام اعمال کے محرکات خود بہم پہنچاتا ہے۔ اور یہ ساری چیزیں اس کی کاملیت و جامعیت کا ایک مظہر ہیں۔ چنانچہ وہ لوگ حالتِ غیب میں رہتے ہوئے بھی اس کے ایک ایسے وجود کی لذت سے آشنا ہوتے ہیں جو عام تصور سے مختلف ہوتا ہے۔ ذاتِ حق تعالیٰ ہر حال میں ان پر پوری طرح چھائی ہوئی اور غالب رہتی ہے۔ جب ارواحِ انسانی اس لذتِ تجلی سے محروم ہو جاتی ہیں جس کو نہ انسانی نفوس محسوس کر سکتے ہیں، اور نہ عام انسانی محسوسات اس کے قریب پھٹک سکتی ہیں، تو یہ درحقیقت ان کے لیے فنا کی حالت ہوتی

ہے۔ اور وہ محسوس کرتی ہیں کہ یہ فنا ان کی بقا کے راستے میں حائل ہے۔ لیکن جب خدا تعالیٰ ان ارواح کو واپس اپنی انفرادی حالت میں بھیج دیتا ہے، اور ہر روح کو اپنی نوع میں واپس لوٹا دیتا ہے تو وہ اس نئی حالت کو بطور ایک ظاہری پردے کے استعمال کرتی ہے جس کے پیچھے وہ اپنی وہ سابقہ حالت چھپائے رکھتی ہے جس میں کہ وہ اس سے پہلے تھی۔ اس نئی حالت میں وہ ایک بے چینی اور بے بسی کے عالم میں ہوتی ہے، اور اپنی نوع کے ساتھ مانوس ہونے کی کوشش کرتی ہے۔ جب خدا نے اسے اس حالتِ کمال اور مقامِ عزت و تکریم سے محروم کر دیا، اور اسے علم و حکمت کی راہوں میں واپس لے جا کر چھوڑ دیا تو قدرتی طور پر اس کے دل میں حسرت کا بسیرا ہو جاتا ہے۔ اور اس حالتِ کمال کے کھو جانے کا غم اسے برابر لگا رہتا ہے۔ جس کی وجہ سے یہ روح پیہم خواہش اور آرزو کی حالت میں رہتی ہے۔ اور اس حالتِ دنیوی کو اس کی یہ واپسی کیوں نہ اس کے دل پر گھاؤ لگاتے جبکہ وہ ایک دفعہ غائب ہونے کا تجربہ کر چکی ہے۔ اور اتحادِ الٰہی کی برکتوں سے ایک دفعہ مالا مال ہو جانے کے بعد یہ کیوں نہ پھر اسی چیز کی خواہش کرے۔ یہی وجہ ہے کہ عارفین کے دل عموماً شاداب مقامات، خوبصورت مناظر اور سرسبز باغات ہی کی طرف زیادہ مائل رہتے ہیں۔ اور اس دنیا میں ان کے علاوہ جو کچھ بھی ہے وہ ان کے لیے عذاب ثابت ہوتا ہے جس کے اندر رہ کر وہ اپنی حالتِ اولیٰ کو واپس لوٹنے کی تمنا کیا کرتے ہیں —— اس حالت کو جس پر پردہ ہائے غیب پڑے ہیں اور جو سراسر محبوب کے ہاتھ میں ہے۔ اب میں تمھیں کیسے بتاؤں! ذاتِ خداوندی نے حدیث کے اندر جس صفت کی طرف اشارہ کیا ہے تو وہ ایک ایسا اشارہ اور نکتہ ہے کہ اس کے علم میں کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں۔ اور اس سے خدا تعالیٰ کی جو مراد ہے وہ بھی تنہا اسی کے علم میں ہے۔ پس جس شخص نے بھی اس صفت کے اندر اپنے آپ کو چھپا لیا، یا جو بھی اس کے ذکر میں محو ہوا، یا اس کے ساتھ مخصوص

ہو گیا تو پھر اس کے بارے میں یہ سمجھنا صحیح نہیں ہے کہ اس دنیا کے امورِ ظاہری ہی اس کے سامنے ہوتے ہیں اور اس کے جملہ محرکاتِ عمل انہی سے پیدا ہوتے ہیں دراصل اس کی یہ صفت اس ذات کی حقیقت کی وجہ سے فنا سے محفوظ رہتی ہے۔ اور اس کے پیشگاہ میں اس کی اپنی خصوصیات جاتی رہتی ہیں اس ذات کے غلبہ و اقتدار کی وجہ سے جو اس پر چھائی ہوئی ہے، اور جس نے اسے سہارا دے رکھا ہے یہاں تک کہ جب وہ اس ذات کے مواجہ میں آتا ہے تو اس کے سامنے ہوتے ہوئے بھی ایک 'حالتِ حجاب' کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اور اس کیفیتِ شہود میں تمام آثار محو ہو کے رہ جاتے ہیں۔ چنانچہ اس حالتِ الوہی میں بھی، اور باوجود اس کے کہ حق تعالیٰ کا وجودِ خالص اس پر چھایا ہوا ہوتا ہے، اس کے لیے یہ ممکن نہیں ہوتا کہ وہ اس حقیقتِ نہائیہ کا درک حاصل کر کے اپنے نفسِ مضطرب کو شفا بہم پہنچا سکے۔ اس حالت میں صرف اتنا ہوتا ہے کہ وہ ذات اپنی صفاتِ علیا اور اسمائے حسنیٰ کے ساتھ دیکھی جا سکتی ہے، یہیں سے آزمائش اور ابتلا کے اس طریقے کا آغاز ہوتا ہے جو اہلِ ابتلا کے لیے جاری ہوا ہے۔ یہ لوگ جب مسلسل کشمکش میں رہتے ہوئے ثابت قدمی دکھاتے ہیں اور کسی دھوکے میں نہیں آتے، تو ان پر ایک ایسی کیفیت طاری کر دی جاتی ہے جو انھیں ان کی قوت، علوِ مرتبت، اور تقرب و تعلق کی اسی حالت میں 'فنا' عطا کرتی ہے۔

میں نے کہا: آپ نے مجھے کیسی عجیب اور حیرت زا باتیں بتائی ہیں تو کیا پھر ایسی نسبت اور تعلق رکھنے والے لوگوں پر بھی آزمائش ہوتی ہے؟ وہ کیسے اور کیونکر ہوتا ہے۔ میں جاننا چاہتا ہوں۔

حضرت جنید نے فرمایا: تو سنو اور سمجھنے کی کوشش کرو۔ جب انھوں نے اس ذات کو اس کی اپنی رضا کے مطابق طلب کیا۔ اور اپنے آپ میں اسے جذب کرنے میں ناکام رہے، تو ان لوگوں نے گویا خود اس کی خواہش کی کہ خدا تعالیٰ کی ذات ان کے نفوس پر چھا جائے۔ اس طرح انھوں نے اپنی ذات کے لیے ایک آزمائش

مول لی ہے۔ وہ اس لیے کہ ان کے اندر اشیا کی لذت باقی ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ سے ان کے آگے ایک ایسا پردہ سا آجاتا ہے جس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ جب بھی کوئی فخر کا موقع ہو، یا ذکر و فکر کا کوئی نتیجہ برآمد ہو، یا اپنے نفس کی کسی خواہش پر غلبہ و قہر حاصل ہو، تو وہ اپنی انا اور خودی کے تقاضوں کے تحت اشیاء پر حکم لگاتے ہیں، اپنے احساسات کو کام میں لاتے ہیں، اور اپنے آپ کو دیکھ کر خوش ہوتے ہیں — تم اس کیفیت کو کیونکر جان سکتے ہو، اس کا علم تو انہی لوگوں کو ہوتا ہے جو اس کیفیت سے خود گزرتے ہیں۔ ان کے سوا نہ کوئی اسے دیکھ سکتا ہے، نہ اس کی تاب ہی لا سکتا ہے۔ کیا تم جانتے ہو کہ کیونکر ان لوگوں نے ذات خداوندی کی طلب کی۔ لیکن پھر بھی اس تک نہ پہنچ پائے۔ اور اس مقصد کی خاطر ہر اس چیز کو وسیلہ پکڑا جو اس کی طرف سے ان پر عیاں ہوئی۔ اور ان ہی حقیقتوں کی مدد بھی حاصل کی۔ وہ اس لیے کہ اس نے انھیں اپنے وجود سے آشنا کیا۔ اور ان کے سامنے اپنے وہ اسرارِ غیب لا کھڑے کیے جو اس تک پہنچانے والے ہیں جب یہ ہوا تو سب آثار مٹ کے رہ گئے۔ اور سب خواہشات انسان کے اندر ختم ہو گئیں۔ یہاں تک کہ حس و ادراک کے زائل ہونے، اور نفس کے فنا ہو جانے سے مرتبے زیادہ بلند، اور رشتے اور نسبتیں زیادہ محکم ہو گئیں۔

پھر اس ذاتِ مطلق نے انھیں فنا کا مشاہدہ ان کی اس حالت فنا میں، اور وجود کا مشاہدہ ان کی حالتِ وجود میں کرایا۔ پھر اس نے ان کے اندر سے جو چیز بھی ظاہر کی، اور ان کے نفوس کی داخلی کیفیات میں سے جس چیز کا بھی مشاہدہ کرایا۔ وہ اس کے اور ان کے درمیان ایک ہلکا سا پردہ، ایک لطیف سا حجاب بن کے رہ گئی۔ جس سے انھیں اپنے ریاض و مجاہدہ کی شدت اور اپنی محرومی کی تلخی کا احساس ملا۔ اس لیے کہ ان سے وہ ذات تو پوشیدہ ہی رہی جو اسباب و علل سے ارفع ہے، اور صرف وہ چیز سامنے آئی جس کے ساتھ علل و اسباب چمٹے ہوئے ہیں۔ پس انھوں نے اب اسے ایک ایسی کیفیت میں طلب کیا۔ جس کیفیت کا

خود اس نے ان سے مطالبہ کیا تھا۔ اور جو کیفیت وہ ان کے نفوس کے اندر دیکھ چکا ہے۔ اس لیے کہ اب وہ قوت و استحکام کے مقام پر ہیں، اور تقرب و باریابی سے سرفراز ہو چکے ہیں — پس ان پر ایک ایسی کیفیت طاری کر دی جاتی ہے جو انھیں مشغول رکھتی ہے۔ ان کے اندر ہونے اور نہ ہونے کی صفات خدا ہی کی طرف سے القا ہوتی ہیں — اگرچہ اس سے آزمائش کی کٹھن اور سختی اور زیادہ ہو جاتی ہے۔

میں نے کہا: مجھے یہ تو بتایئے کہ اس عجیب و غریب مقام پر، اور خدا سے اتنے قرب کی حالت میں آزمائش ان پر کیسے مسلط رہتی ہے؟

جواب دیا: وہ اس طرح کہ جب وہ سامنے کی چیز کو دیکھ کر اسی پر قانع ہو گئے۔ انھوں نے فاقہ کشی ترک کر دی۔ مراقبہ و مطالعہ سے کنارہ کشی اختیار کی اور اپنی فتح و نصرت کا تعلق اپنی قدرت اور ہمت، اور اپنی قابلِ فخر چیزوں سے قائم کرنے لگے تو انھوں نے اشیاء کو ان نگاہوں سے دیکھنا شروع کیا جو ان کی اپنی ہیں بغیر اس کا خیال کیے کہ ان کے بارے میں اس ذاتِ مطلق کا تصور کیا ہے — اور اس کی وجہ دراصل یہ ہوئی کہ ان کے اور خدا کے درمیان کچھ علیحدگی اور فصل قائم ہو گیا۔ اور انھوں نے اب بجائے خدائی بصیرت کے اپنی دونوں آنکھوں سے دیکھنا بھالنا شروع کیا۔ جبکہ خدا تعالیٰ اپنی قوت و عظمت کے ساتھ اپنے مقام پر غالب و مسلط رہا۔ پس جب حق تعالیٰ کے مظاہر انھیں یوں دکھائی دینے لگے تو اس نے انھیں جو کچھ ان کا تھا واپس لوٹا دیا۔ اور اپنے آپ سے علیحدہ کر دیا۔ اس علیحدگی پر وہ قادر بھی تھا اور مفتخر بھی، چنانچہ وہ اس حالت سے بغیر اس کا شکوہ کیے ہوئے باہر نکل آئے۔ اور اس چیز کو ترجیح دینے لگے جس سے ان کا نفس لذت لیتا تھا لیکن اس حالت میں بھی ان کے نفس خدا سے اپنا تقرب جتاتے تھے۔ اور اس کے لطف و عنایات کا پورا یقین رکھتے تھے۔ ان کے خیال میں اب اس پہلے مقام کی طرف دوبارہ رجوع کرنا ان پر واجب نہیں تھا۔ اور نہ ان پر اس کا کوئی مطالبہ یا ذمہ داری تھی

——— جب ایسا ہوا تو یہ درحقیقت اللہ کی چال تھی جو ان پریوں کارگر ہوئی کہ اس کا انھیں پتہ بھی نہ چل سکا۔

میں نے کہا: آپ کی باتیں میری عقل سے بالاتر ہیں۔ اور آپ نے ان کے سبب میری وارفتگی میں اور اضافہ کر دیا ہے۔ براہِ کرم میری عقل و فہم سے کچھ قریب تر گفتگو کرنے کی کوشش کیجیے۔

کہا: اہلِ آزمائش جب اپنے اندر حق کے اس نئے مظہر سے، اور اس کا جو حکم ان پر جاری ہوا اس سے آگاہ ہوئے تو ان کے راز ہائے درون ان کے قلب و نفس سے نکل گئے۔ اور ان کی روحیں مدت العمر یوں بھٹکتی رہیں کہ نہ انھیں کسی وطن نے اپنے اندر جگہ دی۔ اور نہ کسی مقام نے انھیں پناہ مہیا کی۔ یہ روحیں اپنے آزمائش کنندہ کی طلب و آرزو میں تڑپتی رہیں۔ اور اس مطلوب بعید کی جفا کوشی پر شکوہ سنج ہوئیں انھیں اپنی محرومی اور ذلت کا بہت غم تھا۔ اور یہ نئی حالت ان کے لیے افسردگی اور دل شکستگی کا پیغام لائی۔ چنانچہ وہ اس وجودِ مطلوب کی خاطر ہمیشہ غمزدہ اور دردمند ہی رہیں، اور اس کے شوق میں سرگرداں!— اس حالت کے بعد جو دوسری حالت ان پر طاری ہوئی وہ پیاس اور اشتیاق کی تھی۔ چنانچہ ان کے قلب و جگر میں پیاس شدید سے شدید تر ہوتی گئی۔ اور وہ روحیں اس ذات کی معرفت کی دھن میں لگ گئیں۔ اور اس معرفت کی تلاش میں وہ اپنے آپ سے بھی گزر جانے پر آمادہ ہوئیں۔ ذاتِ حق کے لیے اس پیاس اور آرزو نے بر ماتم کے ساتھ ان کے لیے ایک ماتم برپا کیا، اور ان کے ہر قطعۂ لباس کو گویا ان کے لیے 'نشان' اور 'علم' بنا دیا۔ اس آرزو نے ان کو فقر و غربت کا مزا بھی چکھایا۔ اور مشقت برداشت کرنے کا تجربہ بھی ایک مرتبہ پھر سے کرایا۔

روحِ انسانی اس بوجھ اور مشقت کو مع اس کے لوازمات اور تکالیف کے قبول کرتی ہے۔ اور اس میں اپنی شفا تلاش کرتی ہے۔ اس دوران میں تقطر انظار وہ اپنے محبوب کے آثار کے ساتھ چمٹی رہتی ہے۔ ہر دوری اس کی نظر میں نزدیکی

بن جاتی ہے اور یہ لطیف تر ہو جاتی ہے۔ آس لیے کہ اس پر سے اب پردہ اٹھ چکا ہوتا ہے۔ اور یہ اس حالت میں پوشیدہ اور مستور نہیں رہتی۔ اور حق تعالیٰ جب اس کی آزمائش کرتا ہے تو یہ اس امتحان میں پیچھے نہیں ہٹتی۔ اور اس کی یہ پوشیدگی ممکن ہی کیسے ہو سکتی ہے جبکہ یہ اس ذات کے سامنے اسیری کی حالت میں ہوتی ہے۔ اور اس کے انعام و اکرام کی امیدوار! جب ذاتِ حق نے اس کو اس آزمائش سے سرفراز فرمایا تو یہ بھی اپنے آپ کو اس آزمائش کی راہ میں ہلاک کرنے کی آزادی دے دیتی ہے۔ اور اس ذات کی محبت سے شاد کام ہو کر اور مقامِ تقرب میں اس کی محبت میں ڈوب کر اپنے آپ کے لیے ہر قسم کا اہتمام، اور ہر طرح کی فکر ترک کر دیتی ہے۔ اس موقع پر آنکھیں کہاں تک مشاہدۂ حق سے روشن ہوتی ہیں، اس کا اندازہ تم ان کی حالتِ بیداری سے کر سکتے ہو۔ اس نئی روحانی زندگی کی مدت اتنی بے پایاں ہوتی ہے اور آزمائش کی سختی اتنی شدید کہ ان ارواح کو اپنا وجود گم کرنے میں کافی وقت درکار ہوتا ہے یہاں تک کہ یہی آزمائش ان کے لیے ایک مانوس و مقبول چیز بن جاتی ہے۔ اور اس کی چبھن جاتی رہتی ہے۔ چنانچہ یہ ارواح اس آزمائش اور امتحان کے بوجھ سے بالکل نہیں اکتاتیں، اور نہ اس سے کبیدہ خاطر ہوتی ہیں۔ یہ نفوس دراصل جری اور بہادر ہوتے ہیں کہ جو کچھ ان پر گزرتی ہے اور جو کچھ انھیں پردۂ راز میں سپرد کیا جاتا ہے وہ اس سے بڑی جوانمردی کے ساتھ عہدہ برآ ہوتے ہیں۔ یہ لوگ خدا تعالیٰ کی آزمائش کی بھٹی میں صابر اور ثابت قدم رہتے ہیں۔ اور اس کے حکم کا انتظار کرتے رہتے ہیں۔ لِيَقْضِيَ اللّٰهُ اَمْرًا كَانَ مَفْعُوْلًا (تاکہ خدا کو جو کام منظور تھا اسے کر ہی ڈالے)

اہلِ آزمائش کی دو قسمیں کی جا سکتی ہیں: ایک وہ ہیں جو خود اس کی آزمائش میں پناہ لیتے ہیں، اور رضائے الٰہی ہر دم ان کی نگاہ میں رہتی ہے۔ لیکن

وہ اشیاء میں اپنی دلچسپی ترک نہیں کرتے۔ ایک تو اپنی لذتِ نفس کے باعث، دوسرے اپنی حِس کے وجود سے لطف اندوز ہونے کی خاطر، حتیٰ کہ خدا تعالیٰ ان کے ساتھ ایک چال چلتا ہے۔ اور اپنی تدبیر سے ان کو ان دو مختلف حالتوں میں سے کسی ایک حالت کا انتخاب کرنے پر مجبور کرتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ (نامکمل)

[کتاب الفنا ختم ہوئی۔ اس کا یہ نقل کردہ نسخہ عجمی خط میں ہونے کے باعث غلطیوں سے پُر تھا۔ ہمیں امید ہے کہ تصحیح کے بعد اس کا ایک عمدہ نسخہ دستیاب ہو سکے گا ان شاء اللہ]

۷۔ کتابُ المیثاق

آیت قرآنی وَاِذْ اَخَذَ رَبُّکَ ۔ ۔ ۔ ۔ الخ کے بارے میں حضرت جُنید کی گفتگو

سب تعریف اس خدا کے لیے ہے جس نے اپنے بندوں پر نعمت نازل کی اور اسے ان کے لیے اپنی معرفت و آگاہی کی راہ دکھانے کا ذریعہ بنایا۔ اور اس کے ساتھ انھیں وہ فکر و فہم عطا کیا جس سے وہ ارشادِ الٰہی کو سمجھنے کے قابل ہو سکیں۔ میں اس کی ایسی حمد و ثنا بیان کرتا ہوں جو ابد تک باقی رہے اور اس کا وہ شکر ادا کرتا ہوں جو ہمیشہ قائم و لازوال رہے۔ اور شہادت دیتا ہوں اس امر کی کہ کوئی معبود نہیں سوائے اس خدا کے جو اکیلا اور لاثانی ہے جو واحد و لاشریک ہے، جو قائم و بلند ہے، اور بہت پاکیزگی والا ہے۔ اور اس امر کی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نبوت میں کامل، اور منصبِ رسالت پر پورے اُترنے والے ہیں۔ اُن پر اور ان کی آل پر اللہ کا سلام و درود ہو!

بعد ازاں یہ کہ اللہ تعالیٰ کے کچھ خاص بندے، اور اس کی مخلوق میں سے بعض مقرب نفوس ایسے ہیں جنھیں اس نے اپنی دوستی کے لیے منتخب کیا ہے۔ اور انھیں کرامت عطا کرنے کی خاطر خصوصی طور پر چُن لیا ہے۔ ان کے اجسام تو اس نے دنیوی ساخت کے بنائے، لیکن ان کی روحیں نورانی، ان کے خیالات اور افکار لطیف اور روحانی، ان کی عقل و فہم عرشِ بریں تک پرواز کرنے والی، ان کے ذہن پسِ پردۂ حجاب رہنے والے، اور ان کی ارواح کے ٹھکانے غیب کے مقاماتِ نہاں میں بنائے۔ انھیں اس نے یہ موقع بہم پہنچایا کہ وہ عالمِ ملکوتی کے پُراسرار مقامات کی سیر کریں اور ان کے لیے سوائے اس کی ذات والاصفات کے اور کوئی پناہ گاہ نہ ہو، نہ اس کے سوا ان کا کوئی ٹھکانا۔ یہ وہ لوگ ہیں جنھیں اس نے اپنے متصل رکھنے کے لیے پیدا کیا ہے، اسی طرح جس طرح کہ اس کی صفات ازلیت و احدیت اس سے متصل رہتی ہیں چنانچہ جب اس نے انھیں بلایا اور انھوں نے اس کی ندا پر فوراً لبیک کہا تو یہ بھی اس کی ذات کا کرم و احسان تھا۔ اس نے ان کو وجود میں لا کر گویا ان کی طرف سے خود ہی جواب دے دیا۔ اپنی ندا اور پکار کا مدعا انھیں سمجھایا اور اپنے وجود سے انھیں اس وقت آگاہ کیا جبکہ وہ محض ایک مشیتِ الٰہی تھے جو اس ذات نے ایک عارضی وجود کی شکل میں اپنے سامنے لا کھڑی کی تھی۔ پھر اس نے اپنے ارادے سے انھیں ایک ہیئت سے دوسری ہیئت میں منتقل کیا۔ انھیں نطفہ کی طرح کی ایک چیز بنایا۔ اپنی مشیت سے اسے خلق بخشا، اور جب آدم میں اتار دیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَاِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِیْ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰۤی اَنْفُسِهِمْ ۚ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؕ (الاعراف ۱۷۲)

اور جب تمھارے پروردگار نے بنی آدم سے یعنی ان کی پیٹھوں سے اولاد نکالی اور انھیں خود ان کے اوپر گواہ بنایا (اور ان سے پوچھا) کیا میں تمھارا رب نہیں ہوں۔

تو اس آیت میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وہ ان سے ایسی حالت میں ہمکلام ہوا جبکہ ان کا اپنا کوئی وجود ہی نہیں تھا سوائے اس ذاتِ برحق کے وجود کے، جو انھیں ہر طرف سے شامل تھا۔ وہ ایسی حالت تھی کہ جس میں ان کا وجود اپنے آپ کے لیے نہیں بلکہ حق تعالیٰ کے لیے اور اسی کے وجود میں محصور تھا۔ تو گویا انسان کی اس مذکورہ حالتِ وجود کی نسبت سے حق تعالیٰ کا وجود کچھ ایسی نوعیت کا تھا جسے وہ خود ہی بہتر جانتا، اور اس کی حقیقت پہچانتا ہے۔ وہ ان پر نگاہیں رکھے ان کا احاطہ کیے، ان کے وجود کا شاہد تھا۔ اس نے ان لوگوں کو جن کا تعلق ازلیت سے قائم ہوتا تھا، حالتِ فنا میں پیدا کیا۔ چنانچہ ان کے وجود کی نوعیت ایسی ہے کہ وہ حالتِ فنا میں فانی، اور حالتِ بقا میں باقی ہوتے ہیں۔ اور صفاتِ ربانی، آثارِ ازلی، اور علاماتِ ابدیت ہر آن ان کا احاطہ کیے رہتے ہیں۔ یہ امور وہ ان پر اس وقت ظاہر کرتا ہے جب اس کی یہ مشیئت ہوتی ہے کہ وہ انھیں حالتِ فنا میں لے آتے۔ تاکہ وہاں اس حالت میں وہ انھیں تا ابد باقی رکھے۔ اور اپنے علمِ غیب میں ان کے لیے زیادہ گنجائش پیدا کرے۔ انھیں اپنے علم کے اسرار کی پیچیدگیاں بتلاتے۔ اور انھیں اپنی ذات سے متصل رکھے ۔۔۔ پھر وہ انھیں (اہلِ دنیا) سے جدا کر دیتا ہے، اور اپنے وجود کے دائرے کے اندر سمیٹ کر انھیں (دنیا سے) غیر حاضر کر دیتا ہے۔ اور پھر ایک اور مرحلہ آتا ہے جس میں وہ انھیں (اپنے آپ سے) جدا کرکے (اہلِ دنیا کے لیے) حاضر و موجود کر دیتا ہے۔ چنانچہ ان کی دنیا سے غیر حاضری بسبب ان کی حضوریِ پیشگاہِ رب العزت ہوتی ہے۔ اور ان کی (اس دنیا میں) موجودگی اس پیشگاہِ عالی سے غیاب کے باعث! جب وہ انھیں اپنے پیشگاہ میں حاضر کرتا ہے تو ان پر اپنی تجلیات وارد کر کے انھیں اپنی طرف کھینچتا ہے۔ اور جب انھیں اپنے حضور سے غائب کرتا ہے تو وہ تجلیات و شواہد بھی ان سے چھین لیتا ہے۔ وہ انھیں حالتِ بقا بخش کر ان کی فنا کی تکمیل کر دیتا ہے۔ اور اس حالتِ بقا کو ان کی فنا سے بھی زیادہ مکمل کر دیتا

قوتِ فیصلہ و تمیز اس کی لطافتِ وجدان اور پاکیزگی صفات کے ساتھ منطبق ہو جاتی ہے

۱۲۔ ایک دوسرا مسئلہ

خوف سے میرے اندر انقباض پیدا ہوتا ہے، اور امید کی حالت میں میں انبساط محسوس کرتا ہوں۔ حقیقت مجھے (اپنے رب کے ساتھ) مجتمع کرتی ہے لیکن حق تعالیٰ (اس ظاہر کی رسمی زندگی میں) مجھے علیحدہ رکھتا ہے۔ جب وہ حالتِ خوف میں مجھے اپنے حضور میں سمیٹ لیتا ہے تو وہ مجھے اپنے آپ سے اس وجود سمیت فنا کر دیتا ہے۔ اور خود مجھ سے (یعنی میرے دنیوی وجود سے) میری حفاظت کرتا ہے۔ اور جب اس کی دلائی ہوئی امید کی وجہ سے میرے دل میں حالتِ انشراح پیدا ہوتی ہے تو وہ مجھے اس حالتِ فنا میں اپنے آپ کی طرف واپس لوٹا دیتا ہے۔ اور مجھے اپنی حفاظت خود کرنے کا حکم دیتا ہے۔ وہ جب حقیقت کی رو سے مجھے اپنے ساتھ متحد کرنا چاہتا ہے تو مجھے بلا کر اپنے حضور میں حاضر کر لیتا ہے۔ اور جب مجھے اس زندگی کی ظاہری رسم کی رو سے الگ کر دینا چاہتا ہے تو وہ مجھے وہ چیز دکھاتا ہے جو میرا اصل وجود نہیں ہوتا۔ اور مجھ پر یوں چھپا جاتا ہے (کہ میں اسے دیکھ نہیں سکتا)۔ اور ان جملہ حالات میں وہ مجھے حرکت میں رکھتا ہے، ایک جگہ جامد نہیں کر دیتا، اور مجھے اپنی ذات کی نسبت حالتِ اجنبیت میں رکھتا ہے، مانوس نہیں بننے دیتا۔ میں جب اپنے آپ میں حاضر ہوتا ہوں تو اپنے ہی وجود کا مزا چکھتا ہوں۔ کاش وہ مجھے اپنے وجود سے کاملتہً فنا کر کے میرے لیے لذت کا سامان بہم پہنچاتا۔ یا مجھے اپنے آپ سے غائب کر کے راحت بخشتا، اور حالتِ فنا کا مشاہدہ کراتا تھا

ہیں دراصل میری بقا ہے۔ اور اس حقیقی فنا کی حالت میں حق تعالیٰ میرے اندر فنا اور بقا کی دونوں حالتیں ختم کر دیتا ہے۔ پس میں حقیقی فنا کی حالت میں نہ باقی ہوتا ہوں نہ فانی! اس لیے کہ جب میں اس حالت میں ہوتا ہوں تو بقا اور فنا کا اطلاق میرے سوا کسی اور ذات پر ہوتا ہے!

۱۳- ایک اور مسئلہ

جان لو کہ خلقِ خدا کو راستہ دکھانے کے لیے حقیقت کا مشاہدہ اور مجاہدہ و ریاضت ضروری ہوتی ہے۔ اور اس راہ میں مختلف احوال و مراحل کی حدود قائم کرنے کے لیے ان احوال میں سے خود گزرنا بھی لازمی ہوتا ہے۔ تاکہ ایک حالت انسان کو دوسری حالت میں پہنچاتی چلی جائے۔ حتیٰ کہ اسے حقیقتِ عبودیت کی اس حالت میں پہنچا دے جو ظاہر میں بھی دیکھی جا سکتی ہے، اور جس میں وہ اپنا ارادہ و اختیار ترک کر کے خدا کے کاموں پر صبر و قناعت کا رویہ اختیار کر لیتا ہے۔ یہ ایسی حالت ہے کہ جس میں اسے خلق کے اندر قبولِ عام حاصل ہوتا ہے اس لیے کہ علمِ ظاہر کی صفات کی نشانیاں بھی اس میں واضح طور پر مجتمع نظر آتی ہیں پھر اس مقام کی حقیقت اسے مشاہدۂ حق اور اس کے اشارات کے شعور و ادراک کی منزل کی طرف لے آتی ہے۔ اور اشیائے دنیا کو اس کی نظروں میں کچھ اور ہی رنگ دے دیتی ہے تاکہ وہ وہی چیز اپنے لیے پسند کرے جو خدا نے اس کے لیے منتخب کی ہے۔ یہ وہ مرحلہ ہے جہاں خلقِ خدا اس سے چھٹ جاتی ہے۔ اس لیے کہ اس کی صفات اب ان کی نظروں میں ایک دوسرا رنگ اختیار کر لیتی ہیں، اور وہ اُن سے غائب رہنے لگتا ہے۔ یہ مقام دراصل "اپنائے جانے" کا ہے۔ خدائے عزّ و جل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے فرمایا تھا:

وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي (طٰہٰ: ۴۱) میں نے تمھیں اپنا لیا ہے۔

خدا تعالیٰ کے ساتھ اس حالتِ رفاقت میں انسان کا دائرۂ کار کہاں سے کہاں تک ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خدا کی طرف سے شروع ہو کر خدا ہی پر ختم ہوتا ہے: انسان کا وجود اسی ذاتِ حق تعالیٰ کے لیے ہوتا ہے، اور اسی کے ساتھ متحد ہو کر وہ فنا ہو جاتا ہے ——— پھر اس کی حالتِ فنا بھی جاتی رہتی ہے .... اور یہ اس لیے کہ حق تعالیٰ کا اس کے وجود کے بارے میں ایک منشا ہوتا ہے جو وہ اسے واپس عام انسانوں میں بھیج کر پورا کرتا ہے۔ چنانچہ وہ اسے عام لوگوں کی طرف اس حال میں واپس بھیجتا ہے کہ اس پر اس کی نعمتوں کا اظہار پوری طرح عیاں ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ اس پر حق تعالیٰ کا مزید عطا و اکرام یہ ہوتا ہے کہ اس کی انفرادی صفات اسے واپس مل جاتی ہیں؛ تاکہ وہ عام لوگوں کو اپنی طرف کھینچ سکے!

۱۴- ایک اور مسئلہ

جان لو کہ تم ذاتِ خداوندی سے بسبب اپنے وجود کے محجوب ہو۔ اور تم اُسے اپنے وجود کے ذریعے نہیں پا سکتے۔ بلکہ خود اُسی کے ذریعے ہی اُس تک پہنچ سکتے ہو وہ اس لیے کہ جب اس نے تمھیں اپنے اتّصال کی کیفیت کا مشاہدہ کرایا، تو اس نے تمھیں اپنی طلب کی طرف دعوت دی، اور تم نے اس کی طلب شروع کر دی۔ پس وہ کیفیتِ اتّصال تمہاری نظروں کے سامنے تھی جبکہ تم اس کی طلب کی حالت میں سے گزر رہے تھے۔ اور اپنے مطلوب کو پانے کی خاطر مجاہدہ کر رہے تھے۔ اور باوجود اس کے کہ تم حالتِ طلب میں اس کی تلاش اور جستجو میں تھے، اور اس کے ضرورت مند تھے، پھر بھی تم اس سے محجوب ہی تھے ——— پس حالتِ طلب میں تمھارا اصل سہارا اور بھروسہ یہی ہے کہ تمھاری طلب میں جوش و خروش ہو۔ اور اس طلب و جستجو کی جو معرفت اور آگہی اس نے تمھارے لیے پسند کی ہے تم اس کے حقوق ادا کرو۔ اور اس ضمن میں اس نے تم پر جو شرائط عائد کی ہیں انہیں پورا کرو۔ اور اُن امور کا خیال رکھو جو وہ خود

تمہارے لیے چاہتا ہے کہ پیشِ نظر رکھی جائیں۔ اس نے تمہیں تمہارے وجود سے نکال کر اپنی حفاظت میں لے لیا پس اب وہ تمہیں فنا کی حالت میں تمہارے بقا کی طرف لے چلے گا۔ تاکہ تم اپنے مقصود کو پہنچ سکو۔ اس طرح ایک موحد ذاتِ معبود کے بقا کے طفیل باقی رہتا ہے۔ اور اس کی اپنی توحید اس ذاتِ واحد کی بقا کے سبب قائم رہتی ہے۔ اگرچہ موحد خود فنا ہو جاتا ہے پس اس وقت تم تم ہی ہوتے ہو، جبکہ اس سے پہلے تم بغیر اپنی اصل حقیقت کے تھے۔ اور اس طرح تم حالتِ فنا میں ہوتے ہوئے بھی باقی رہتے ہو۔ اور فنا تین قسم کا ہوتا ہے۔

پہلی قسم کا فنا یہ ہے کہ تم اپنی صفات، اخلاق، اور مزاج کی قید سے آزاد ہو جاؤ، اور اس حالت پر اپنے اعمال سے دلائل بہم پہنچاؤ۔ وہ یوں کہ تم خوب محنت و ریاضت کرو، اور اپنے نفس کی خواہشات کے خلاف عمل کرو۔ جو کچھ تمہارا نفس چاہتا ہے اس کی بجائے اسے وہ چیز دو جس سے وہ نفرت کرتا ہے۔

دوسری قسم کا فنا یہ ہے کہ تم اپنے حظِ نفس سے بالکل دستبردار ہو جاؤ یہاں تک کہ طاعات میں جو لذت ایک عابد و زاہد کو ملتی ہے اس کا احساس بھی تم سے جاتا رہے۔ تم خود اسی کے اور صرف اسی کے ہو جاؤ۔ تمہارے اور ذاتِ حق کے درمیان کوئی واسطہ ہی باقی نہ رہے۔

اور تیسری قسم کا فنا یہ ہے کہ تجلیاتِ ربانی کا تم پر اتنا غلبہ ہو جائے کہ تمہارے وجودِ موجود کی حقیقت تمہاری آنکھوں سے اوجھل ہو جائے۔ ایسی حالت میں تم ایک ایسا وجودِ فانی ہو جاؤ گے جو وجودِ ابدی کے ساتھ متحد ہو کر خود بھی ابدی ہو گیا ہے۔ تمہارا وجود، وجودِ خداوندی کے سبب ہی ہوگا۔ اس لیے کہ تمہاری فنا تو متحقق ہو چکی۔ تمہاری رسم (یعنی ظاہری شکل) باقی رہے گی لیکن تمہارا نام اور تمہاری انفرادیت مٹ جائے گی!

۱۵۔ ایک اور مسئلہ

جان رکھو کہ لوگ تین قسم کے ہوا کرتے ہیں: ایک وہ جو ابھی طلب و جستجو میں ہیں۔ دوسرے وہ جو آستانۂ الٰہی پر پہنچ کر انتظار میں کھڑے ہیں۔ تیسرے وہ جو اندر داخل ہو چکے ہیں۔ اور پیش گاہِ خداوندی میں حاضر ہیں۔

رہا وہ شخص جو خدا تعالیٰ کی جستجو میں ہے، تو وہ اس کی طلب میں علمِ ظاہر کی رہنمائی اور ہدایت کے تحت پیش قدمی کرتا ہے، اور اس کے ساتھ اس کا معاملہ صرف ظاہر تک محدود ہوتا ہے۔

اور وہ شخص جو آستانۂ الٰہی پر پہنچ کر انتظار میں کھڑا ہے، تو وہ اپنے باطن کے تصفیہ کے ذریعہ خدا تعالیٰ سے اور قریب ہونے کے مواقع ڈھونڈتا ہے۔ اور اس صفائی و پاکیزگی میں اسے مزید قوت اور فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ خدا تعالیٰ کے ساتھ اب اس کا معاملہ باطن کا معاملہ ہوتا ہے۔

اور وہ شخص جو اپنی اس تلاش و فکر میں آستانۂ الٰہی کے اندر داخل ہو چکا ہے اور اس کی پیشگاہ میں حاضر ہے اور اس کے ماسوا کائنات کی کوئی اور چیز اسے دکھائی نہیں دے رہی، تو وہ اس حالت میں دراصل اس کے اشارے کا منتظر ہے۔ اور جو ارشاد بھی بارگاہِ الٰہی سے صادر ہوگا وہ اس کی تعمیل پر کمربستہ ہے —— اور یہ خدائے عزوجل کے موحد ہی کی صفت ہے۔

۱۶۔ ایک اور مسئلہ

جان لو کہ توحید لوگوں کے اندر چار درجوں میں پائی جاتی ہے۔ پہلا درجہ تو عوام الناس کی توحید کا ہے۔ دوسرے درجے میں وہ توحید آتی ہے جو ان لوگوں میں پائی جاتی ہے جو دین کے روایتی علم سے بہرہ ور ہیں۔ تیسرے اور چوتھے درجے کی توحید کا تجربہ

ان خواص کو ہوتا ہے جنہیں "معرفت" حاصل ہوتی ہے

جہاں تک ایک عام آدمی کی توحید کا تعلق ہے اس کا اظہار خدا کو واحد لاشریک قرار دینے، نیز بہت سے خداؤں، ساتھیوں، حریفوں، ہمسروں اور شبیہوں کا ابطال کرنے میں ہوتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ "غیر خدا" طاقتوں سے امید و خوف بھی وابستہ رکھے جاتے ہیں۔ اس طرح کی توحید اپنے اندر ضرور ایک فائدہ اور اثر رکھتی ہے کہ اس میں اقرار و اتفاق ہر صورت قائم رہتا ہے۔

رہی ان لوگوں کی توحید جو علم ظاہر رکھتے ہیں یا بالفاظ دیگر مذہبی علم سے بہرہ ور ہیں تو اس کا اظہار خدا تعالیٰ کی وحدانیت کے اقرار، نیز دوسرے خداؤں، شریکوں، حریفوں، ہمسروں اور مشابہتوں کے رد و ابطال سے ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ جہاں تک ظاہری اعمال کا تعلق ہے ان میں ایجابی احکام کی بجا آوری کی جاتی ہے اور منہی امور سے اجتناب کیا جاتا ہے۔ اور یہ سب کچھ نتیجہ ہوتا ہے اس طبقے کی امیدوں، خواہشوں اور اندیشوں کا۔ اس نوع کی توحید میں بھی ایک حد تک ضرور افادیت ہے۔ اس لیے کہ اس طرح خدا تعالیٰ کی وحدانیت کا علی الاعلان ثبوت مہیا کیا جاتا ہے۔

اس کے بعد توحید خاص کا درجہ ہے۔ اور اس کی پہلی صورت یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار کیا جائے، اور ارباب و انداد، اور اشباہ و اشکال کو نظر و مشاہدہ سے ساقط کر دیا جائے۔ اور خدا کے حکم کو ظاہر اور باطن دونوں میں نافذ کیا جائے۔ اور خدا تعالیٰ کے ماسوا دوسری ہستیوں سے امید اور خوف کے جذبات کو بالکلیہ ختم کر دیا جائے۔ اور یہ سب کچھ نتیجہ ہو انسان کے اس تصور کا کہ حق تعالیٰ کی ذات ہر جگہ ہر آن اس کے ساتھ موجود ہے۔ نیز یہ کہ حق تعالیٰ اسے پکارتا ہے۔ اور وہ اس کا جواب دیتا ہے۔

توحید خاص کی دوسری صورت یہ ہے کہ انسان اپنے وجود کے احساس سے یکسر عاری ہو کر ایک خیالی وجود (شبح) کی صورت میں حق تعالیٰ کے سامنے اس طرح قائم ہو کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تیسری چیز حائل نہ ہو۔ پھر جس طرح اس ذات

مطلق کی قدرت کاملہ طے کرتی ہے اس کی تدابیر اس خیالی وجود پر مشتمل ہو کر اثر انداز ہوتی ہیں۔ اسے توحید ذات حق کے بحر زخار میں پوری طرح غرق کر دیا جاتا ہے یہاں تک کہ یہ خیالی وجود اپنی ذات میں بالکل فنا ہو جاتا ہے۔ پھر نہ حق تعالیٰ کی ندا کا سوال باقی رہتا ہے اور نہ اس کی طرف سے اس ندا کے جواب کا۔ یہاں پہنچ کر اسے حق تعالیٰ کی وحدانیت کا کامل ادراک اُس کے قرب کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔

اس حالت میں انسان کے اندر حس اور حرکت ختم ہو جاتی ہے اس لیے کہ جو چیز حق تعالیٰ نے اس سے طلب کی تھی وہ اس نے خود ہی اسے مہیا کر دی۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس آخری درجے میں پہنچ کر ایک سالک اپنی اُس پہلی حالت میں آ جاتا ہے جہاں کہ وہ اس دنیا میں آنے سے پیشتر تھا۔ اور اس پر خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ ۚ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۭ قَالُوْا بَلٰى ۚ	اور جب تمہارے پروردگار نے بنی آدم سے یعنی ان کی پیٹھوں سے ان کی اولاد نکالی اور انہیں خود ان کے اوپر گواہ بنا لیا۔ (اور ان سے پوچھا) کیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہوں؟ وہ کہنے لگے کیوں نہیں!
(الاعراف: ۱۷۲)	

پس کون یہاں موجود تھا، اور اپنا الگ وجود رکھنے سے پہلے وہ کس طرح "وجود" تھا۔ کیا خدا تعالیٰ کے استفسار کا جواب کسی شخص نے دیا تھا، سوائے ان پاک صاف، لطیف اور مقدس روحوں کے جنہیں خدا تعالیٰ کی قدرت کاملہ اور مشیت تامہ نے سامنے لا کھڑا کیا تھا؟

ہاں تو اب وہ ایسے مقام پر ہوتا ہے جہاں وہ آفرینش سے پہلے تھا۔ اور یہ ایک موحد کی حقیقت توحید کی آخری منزل ہے۔ جس میں وہ انفرادیت گم کر دیتا ہے۔

۱۷۔ توحید کا آخری مسئلہ

حضرت جنید رحمۃ اللہ سے کسی نے دریافت کیا: خدائے عزوجل کی معرفت رکھنے والے لوگوں کی عبادت کہاں جا کے ختم ہوتی ہے۔ جواب دیا: جہاں وہ اپنے نفوس پر فتحیاب ہو جاتے ہیں۔ پھر فرمایا: خدا تعالیٰ ان لوگوں کے لیے جو عمل کرنے والوں کے رہنما ہوتے ہیں اُن کے فرائض مقرر کر دیتا ہے پس یہ لوگ ایسی حالت پر جا کے رکتے ہیں جو خدا کی طرف سے معین ہوتی ہے۔ اور اپنے آپ کی مزید پروا نہیں کرتے۔ اس مقام پر اللہ تعالیٰ ان کی جانب انبیاء کے دلوں میں بھی شوق و تحسین کے جذبات پیدا کر دیتا ہے۔ اور اولیاء سے بڑھ کر ان کے ساتھ اپنی نسبت قائم کرتا ہے۔ اس کے فرشتے ان کی تعریف بیان کرتے ہیں۔ اور وہ اپنی ہر چیز چھوڑ کر حق تعالیٰ کی عنایات و اکرامات پر قناعت کرتے ہیں رہے ان کے سوا باقی لوگ تو وہ اپنی عام حالت کی نسبت ہی سے محصور رہتے ہیں، اور خدا تعالیٰ کے ہاں انہیں جو کچھ مل سکتا ہے اسے نظر انداز کیے رکھتے ہیں ـــ پس اللہ تعالیٰ ہی ہر ایک کو اس کی اصل قدر و قیمت کی جگہ پر رکھتا ہے:

۱۸۔ ایک ایسے شخص کا طریقہ جو ذاتِ خداوندی کا محتاج ہے

شیخ ابوالقاسم رحمہ اللہ سے کسی نے دریافت کیا کہ ایک ایسا شخص جس کو خدا تعالیٰ کا احتیاج ہو، اس کا طریقہ کیا ہونا چاہیے؟ آپ نے جواب میں فرمایا: اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ تمام حالتوں میں خدائے عزوجل کی رضا پر راضی ہو، اور سوائے اس کے کسی کے آگے سوال نہ کرے۔ پھر ان سے دریافت کیا گیا کہ خیر ک

خیال کیا ہوتا ہے؟ کیا وہ ایک ہی چیز ہے یا زیادہ چیزیں ہیں۔ جواب دیا: کہ طاعت کی طرف بلانے والا خیال تین طرح واقع ہو سکتا ہے۔ ایک تو شیطانی خیال جس کا باعث شیطان کا وسوسہ ہوتا ہے۔ دوسرے نفسانی خیال جس کا باعث شہوتِ نفس اور راحت طلبی ہوتی ہے۔ اور تیسرے ربانی خیال جس کا باعث توفیقِ الٰہی ہوا کرتی ہے۔ طاعت کی طرف بلانے میں یہ تینوں قسم کے خیالات آپس میں گڈمڈ ہو جاتے ہیں، اور ٹھیک عمل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کے درمیان تمیز کی جائے جس طرح کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من فتح له باب من الخير فلينتهزه۔

جس کسی پر خیر کا دروازہ وا کیا جائے تو اسے اس موقع سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔

اور ساتھ ہی یہ بھی ضروری ہے کہ دوسرے دو غلط قسم کے خیالوں کو رد کر دیا جائے شیطانی خیال کے متعلق قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے:

إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ۔ (الاعراف: ۲۰۱)

جو لوگ پرہیزگار ہیں جب ان کو شیطان کی طرف سے کوئی وسوسہ پیدا ہوتا ہے تو وہ چونک پڑتے ہیں اور دل کی آنکھیں کھول کر دیکھنے لگتے ہیں۔

اور شہوانی خیال وہ ہے جو نفسِ انسانی میں وارد ہوتا ہے۔ اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

حُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ

جہنم شہوات ہی کے اندر گھری ہوئی ہے۔

ان تمام اقسام کے خیالات کی اپنی اپنی علامات ہوتی ہیں جن سے وہ دوسرے خیالات سے تمیز کیے جا سکتے ہیں۔

رہا نفسانی خیال تو اس کا باعث شہوت اور طلبِ راحت ہوتی ہے شہوت کی ایک قسم تو نفسانی ہے جیسا کہ جاہ و منزلت کی محبت، اور غیظ و

کے اظہار سے، اور دشمن کو سرنگوں کرنے سے تسکینِ نفس حاصل ہونا وغیرہ۔ اور دوسری قسم جسمانی ہے، جیسا کہ کھانے پینے، جنس مخالف سے متمتع ہونے، لباس پہننے، تفریح کرنے، اور اس طرح کی دوسری چیزوں کی خواہش کا دل میں موجود ہونا۔
اور نفس انسانی کا معاملہ یہ ہے کہ یہ لذت پہنچانے والی چیزیں جس قدر اس سے دور ہوتی ہیں، اور جتنی اسے ان کی خواہش ہوتی ہے، اتنا ہی اسے ان کا احتیاج اور ضرورت بھی ہوتی ہے۔ پس نفسانی خیال کی دو علامتیں ایسی ہیں جو ایک شاہد عدل کی طرح اس کی نشاندہی کرتی، اور اسے دوسرے خیالات سے ممیز کرتی ہیں۔ ایک یہ کہ یہ خیال صرف اسی وقت پیدا ہوتا ہے جبکہ نفسِ انسانی کو ان لذت کی چیزوں میں سے کسی چیز کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر جب انسان صنفِ مخالف کے ملاپ کی خواہش محسوس کرتا ہے تو اس کے دل میں شادی کرنے کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ لیکن نفس انسانی اس خیال کو یوں بنا کر پیش کرتا ہے کہ گویا اس کا اصل مقصد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی تعمیل ہے:

تناکحوا تناسلوا، فانی مکاثر بکم الامم یوم القیامة ۔

بکثرت نکاح کرو، اور اولاد پیدا کرو۔ میں قیامت کے روز تمام امتوں کے مقابلے میں تمہاری اکثریت دیکھنا چاہتا ہوں

اور آپ کے اس ارشاد سے اجتناب، کہ جس میں آپ نے فرمایا: لا رھبانیة فی الاسلام (اسلام میں رہبانیت نہیں ہے)۔ یہی حالت طعام کی شدید خواہش کے وقت پیش آتی ہے۔ اور تمہارا نفس یہ کہہ کر روزہ ترک کرنے، اور لذیذ چیزوں سے متمتع ہونے کی طرف بلاتا ہے کہ مسلسل روزہ رکھنے میں کمزوری کا خطرہ ہے جس کی وجہ سے طاعت و عبادت میں ویسا عمل نہیں کر سکو گے جو مطلوب ہے۔ اور اچھا لذیذ کھانا کھانے سے انکار کرنے میں ایک مسلمان کی دل شکنی بھی ہو سکتی ہے جبکہ اس کھانے کی ایک مسلمان بھائی کی طرف سے ہوتی ہو۔ یا اہل خانہ کی دل شکنی ہو سکتی ہے

جبکہ یہ کھانا تمہارے اپنے گھر میں تیار ہوا ہو۔ اور بعض اوقات تمہارا نفس تمہیں ایک اور شکل میں دھوکا دیتا ہے۔ وہ تجھ سے کہتا ہے کہ ان مکروہات کو تناول کر کے تمہیں اس خواہش کو توڑ دینا چاہیے، تاکہ یہ تم پر سوار نہ رہے اور تمہاری عبادت میں خلل نہ ڈالے — یہی کیفیت باقی لذت پہنچانے والی چیزوں کے بارے میں واقع ہوتی ہے۔ یہ سب کچھ دراصل نفس انسانی کے دھوکے اور بنا ہیں ہیں۔

اسی طرح جب تم اپنے نفس پر عبادت کی مشقت ڈالتے ہو، اور باوجود اس کے نہ چاہنے کے اسے طاعت پر مجبور کرتے ہو تو وہ تمہارے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ ممانعت سامنے لاتا ہے جو انہوں نے بہت زیادہ عبادت و ریاضت کرنے سے اور اپنے آپ کو تھکانے اور چور چور کرنے سے فرمائی ہے۔ مثلاً آپ کا یہ فرمان کہ اکلفوا من العمل ما تطیقون (اتنا ہی عمل اپنے ذمے لگاؤ جو تمہاری طاقت میں ہو) یا مثلاً یہ فرمان کہ ان المنبت لا ارضا قطع ولا ظھرا ابقی (ان تھک سوار نہ تو اپنا سفر ہی پورا کرتا ہے، اور نہ اپنی سواری کی خیر مناتا ہے)۔ اور اس کے باوجود بھی اگر تم اس پر زیادہ مشقت ڈالو اور اسے لذائذ سے دور رکھو تو یہ تمہیں ایسے کاموں کی ترغیب دینے لگے گا جس میں خود اس کی ہلاکت ہو گی یا جو اسے ناکارہ کر کے رکھ دیں گے۔ یہ تم سے اعمالِ غیر کا ارتکاب کرا کے تمہیں قتل یا حبس کی سزا سے دوچار کر دے گا۔ کیونکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ان دونوں حالتوں (قتل یا حبس میں) وہ کم از کم محرومی کی اس بہیم اذیت و مشقت سے نجات پا جائے گا۔

پس اس باب میں دو دلیلوں میں سے ایک دلیل تو یہ ہے کہ نفسِ انسانی جب بھی راحت کی طلب کرتا ہے تو اس سے پہلے وہ کچھ مشقت اور تھکن سے گزر چکا ہوتا ہے۔ اور جب اس میں کسی چیز کی خواہش پیدا ہوتی ہے تو اس سے پہلے

اسے اس کی ضرورت کا احساس ہو چکا ہوتا ہے۔ پس جب ان دونوں حالتوں میں یہ مقدمات پیش آ چکے ہوں تو تم یقین کر لو کہ یہ خیال نفس کی طرف سے پیدا ہوا ہے۔ اور نفس کی ایک خاص ضرورت نے انسان میں اس چیز کی طلب کی تحریک پیدا کی ہے۔ مجموعی طور پر یوں سمجھنا چاہیے کہ ایک خیال لذت و شہوت کی خاطر ہو سکتا ہے۔ یا پھر راحت کی طلب کے لیے۔ اس قسم کے خیال کے معاملے میں غالب حکم یہی ہے کہ یہ نفس کی طرف سے ہوتا ہے۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسے خیال میں ہمیشہ اصرار کی کیفیت ہوتی ہے اور یہ کبھی پیچھے نہیں ہٹتا۔ بلکہ انسان کے ساتھ چمٹ کے رہ جاتا ہے۔ تم اسے اپنے نفس سے دور کرنے کی جتنی بھی کوشش کر لو۔ اس کا الحاح و اصرار بڑھتا ہی چلا جاتا ہے۔ اس معاملے میں نہ خدا کی پناہ کی طلب کوئی فائدہ دیتی ہے، نہ ڈراوے، دھمکی، اور ترغیب و تحریص ہی سے کوئی نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ وہ ہمیشہ اور ہر حال میں جما رہتا ہے۔ پس یہ سب سے بڑا ثبوت ہے اس بات کا کہ خیال نفس کی طرف سے ہے۔ ایک نفسانی خیال کی حالت ہمیشہ ایک بچے کی طرح ہوتی ہے کہ اسے کسی چیز سے منع کر دو تو وہ اور زیادہ اس پر مُصر ہوتا، اور ضد کرتا ہے۔

پس یہ دو قسم کی حالتیں نہایت یقینی دلیلیں ہیں، اور جب یہ دونوں اکٹھی ہو جائیں تو تمہیں مطلقاً شک نہیں کرنا چاہیے کہ جو خیال ان حالات میں پیدا ہوا ہے اس کا منبع نفس انسانی ہے۔

اس صورت میں اس کا علاج یوں ہوگا کہ تم اس کی شدت کے ساتھ مخالفت کرو، اور نفس کو اور زیادہ محنت و ریاضت میں مبتلا کرو۔ جب اس خیال کا باعث عبادت کی مشقت اور تھکن ہو تو تم اسے ہر آرام سے محروم کر دو۔ بلکہ اس پر پہلے سے بھی زیادہ بوجھ ڈالو۔ تاکہ یہ اسے آئندہ اس قسم کے خیال کی تحریک کرنے سے روک دے۔ اور اگر وہ خیال شہوانی ہو تو اس کا علاج یہ ہے کہ جس چیز کی نفس کو طلب ہو اسے اس سے کلیتہً محروم کر دو۔ یا اس کے علاوہ کوئی دوسری مرغوب

چیز بھی اس پر ممنوع کر دو۔ تاکہ آئندہ وہ اس قسم کے خیال کی ترغیب نہ دے سکے۔

رہا شیطانی خیال تو اس کی بھی دو علامتیں ہیں: ایک یہ کہ نفس انسانی کو بسبب شہوت یا طلب راحت کے جس چیز کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ وہ اس ضرورت کو انسان کے اندر ایسے اوقات میں بیدار کرتا ہے جس میں وہ ان مرغوبات سے شاد کام ہونے کا عام طور پر عادی ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک شیطانی خیال اور نفسانی خیال میں فرق یہ ہے کہ نفسانی خیال مستقل رہتا ہے اور کبھی جانے کا نام نہیں لیتا۔ لیکن شیطانی خیال کبھی چلا جاتا ہے اور کبھی پھر لوٹ آتا ہے۔ پس جب بھی انسان اپنی سستی اور کاہلی کی وجہ سے اس خیال سے غافل ہوتا ہے، تو یہ اس میں شہوت بیدار کر کے اس پر چھا جاتا ہے۔ اور نفس انسانی کے اندر اس شیطانی تنبیہ اور یاد دہانی کے سبب جو تحریک ہوتی ہے وہ اس تحریک سے یقیناً زیادہ قوی ہوتی ہے جو ایک نفسانی خیال کی طرف سے ہوتی ہے۔ اس لیے کہ نفسانی خیال صرف ضرورت اور احتیاج کے وقت ہی پیدا ہوتا ہے اور شیطانی خیال کسی وقت بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ اور وہ پیدا ہوتے ہی انسان کی عقل پر تسلّط اختیار کر لیتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ نفسانی خیال برابر ایک ہی جیسے انداز میں طبع انسانی کو شہوت یا راحت کی ترغیب دیتا رہتا ہے اور شیطان کا وسوسہ اور اس کا انسان کے دل میں خیال ڈالنا ایسا ہے جیسا کہ ایک انسان دوسرے انسان سے روبرو بات کرے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اس حالت میں شیطان البتہ نظر نہیں آتا اور ایک انسان جب تمہارے دل میں کوئی خیال ڈالتا ہے تو وہ یا تو حاسہ گوش کے ذریعے (جبکہ وہ بات کر رہا ہو) یا کوئی آواز پیدا کر کے یا آنکھ سے (جب وہ اشارہ کر رہا ہو) یا حس کے ذریعے (جب وہ تمہیں مس کر رہا ہو) ایسا کرتا ہے اور شیطان جب کوئی خیال تمہارے دل میں ڈالتا ہے تو وہ دل کے اندر در آنے اور اس میں تحریک پیدا کرنے سے ایسا کرتا ہے۔ وہ غیب کا علم تو نہیں جانتا لیکن وہ نفس کے

اندر ان اخلاق کی راہ سے نفوذ کرتا ہے جو اس سے عموماً متاثر ہوتے ہیں۔ تو یہ فرق ہے ایک نفسانی، اور ایک شیطانی خیال کے درمیان!

ربانی خیال کی بھی دو علامتیں ہیں جن سے اس کی شناخت ہو سکتی ہے ایک جو مقدم ہے یہ ہے کہ شریعت اس خیال کے ساتھ متفق ہوتی ہے اور اس کی صحت کی شہادت دیتی ہے۔ دوسرے یہ کہ نفسِ انسانی اس خیال کو ابتداءً قبول کرنے میں کاہلی دکھاتا ہے۔ یہاں تک کہ اسے کسی طرح کی ترغیب حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ خیال اس پر یکایک ہجوم کر کے آتا ہے۔ اور شیطانی خیال کی طرح تدریج و تمہید کے ساتھ نہیں آتا۔ لیکن جہاں شیطانی خیال کو قبول کرنے میں نفسِ انسانی زیادہ عجلت پسند ہوتا ہے، اور بڑے شوق سے اس کے استقبال کو نکلتا ہے، وہاں اس ربانی خیال کے معاملے میں وہ سست اور کاہل ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ شیطان نفسِ انسانی کے پاس اس کی مرغوبات، اور شہوت و راحت کی چیزوں کے راستے سے آتا ہے۔ اور ربانی خیال تکلیف و مشقت کے راستے سے، چنانچہ جب یہ اس پر وارد ہوتا ہے تو نفس اس سے اسی طرح سے نفور ہوتا اور بھاگتا رہتا ہے جس طرح وہ عموماً تکلیفوں اور ذمہ داریوں سے جان چھڑانا چاہتا ہے۔

تو یہ فرق ہے شیطانی خیال اور ربانی خیال کے درمیان! پس جب تمہارے دل میں کوئی خیال آئے تو اسے ان تین کسوٹیوں پر جانچ کے دیکھو۔ اور ہر ایک حالت میں اس حالت کے دلائل و شواہد سے استنباط کرو جن کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے۔ اس طرح تمہیں اس خیال کی صحیح تمیز حاصل ہو جائے گی اور جب یہ ہو جائے تو شیطانی اور نفسانی خیال کے دفعیہ کے لیے وہی کارگر تدابیر اختیار کرو جو اوپر بیان ہوئی ہیں۔ ربانی خیال کی طرف رجوع کرو، اور شغل و شغب اور تضییع اوقات سے پرہیز کرو۔ اس لیے کہ وقت ہمیشہ بہت قلیل ہوتا ہے اور ایک حالت زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتی نیز نفس کی چکنی چپڑی باتوں اور شیطان کے وسوسوں سے کامل اجتناب کرو۔ مثلاً وہ تم سے یہ کہے گا کہ عمل کا یہ راستہ

تمہارے لیے بہت اچھا ہے، لیکن اسے فی الحال ملتوی کر دو تاکہ تم اسے ابتدا سے باقاعدہ طریق پر شروع کر سکو۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ تمہارے دل میں ایک ایسے مہینے میں روزہ رکھنے کا خیال آئے گا جس کے متعلق شریعت نے ترغیب دلائی ہے۔ یا کسی رات کو تمہارا ارادہ عبادت اور ذکر میں مشغول رہنے کا ہوگا تو تمہارا نفس تم سے کہے گا کہ پچھلی رات کو اٹھنے کا خیال فی الحال ترک کرو پہلے اول شب کی عبادت کو تو تکمیل تک پہنچا دو۔ یا اس مہینے کے بیچ میں روزہ رکھنے کا خیال چھوڑ دو۔ روزہ تو پورے مہینے کا رکھنا چاہیے۔ لیکن یہ دراصل دھوکا ہے جس سے تمہارا نفس اس نیک عمل کی توفیق کا دروازہ تم پر بند کر دیتا ہے۔ اس لیے کہ یہ نیک خیال ہمیشہ نہیں رہتے۔ بلکہ جلد ہی بدل جاتے ہیں۔ اور شریعت کا منشا یہ ہے کہ جب بھی ربانی خیال دل میں آئے تو اس پر مضبوطی سے قائم ہو جانا چاہیے، اور اس پر عمل کرنا چاہیے۔ اس میں دو فائدے ہیں: ایک یہ کہ بعض لمحات بعض دوسرے لمحات سے بہتر اور کامل ہوتے ہیں۔ مثلاً وہ لمحات و اوقات جن کی بابت فرمایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان میں گناہوں سے درگزر فرماتا ہے۔ اور اس کی رحمت و مغفرت اس کی مخلوق پر بارش کی طرح نازل ہوتی ہے۔ اور اس کی نظرِ عنایت ان کی طرف بے حد و نہایت ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ نفسِ انسانی اس بات کا عادی ہو جاتا ہے کہ جس وقت بھی کسی عمل کے بابرکت ہونے کی امید ہو، وہ احکامِ الٰہی کو بجا لائے اور اطاعت و فرمانبرداری پر کمربستہ ہو جائے۔ اور اس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ اس میں سستی اور کاہلی ختم ہو جاتی ہے۔ وہ رحمتِ حق تعالیٰ کے جھونکوں کی زد میں ہوتا ہے۔ اور نفس کی یہ ریاضت اسے احکام کی بجا آوری کی مشق دینے میں بھی بہت مفید اور کارآمد ہوتی ہے ۔۔۔ اور اللہ تعالیٰ زیادہ علیم و خبیر اور زیادہ حکمت والا ہے!

طریقۂ فقر کا باب ختم ہُوا جو شیخ ابوالقاسم جُنید قدّس اللہ روحہٗ و نوّر ضریحہٗ کے ملفوظات میں سے ہے۔ ساری تعریف اللہ ربّ العالمین کے لیے ہے؛ اور درود و سلام ہو نبی اکرمؐ، اور ان کی آل، اور ان کے اصحاب پر —— بہت بہت درود و سلام!

اسلامی کتب

آیات بینات	ثریا عندلیب
رسولؐ اللہ کی خارجہ پالیسی	اسد سلیم شیخ
صحابہ کرام اور عشق حبیبؐ کے تقاضے	ڈاکٹر علی اصغر چوہدری
نبیؐ اکرم کی مسکراہٹیں	ڈاکٹر علی اصغر چودھری
منصب حکومت اور مسلمان عورت	پروفیسر رفیع اللہ شہاب
قصاص و دیت	چودھری الطاف حسین
قانون فوجداری مع قصاص و دیت	ملک ریاض خالد
کرایہ مکان کی شرعی حیثیت	پروفیسر رفیع اللہ شہاب
اصول شرح محمدی	سید امیر علی
اصول فقہ اسلام	عبدالرحیم
اسلامی قانون فوجداری	مولوی سلامت علی
قرآن حکیم کا نظریہ علم	ڈاکٹر خواجہ معین الدین
پاکستان میں صوفیانہ تحریکیں	ڈاکٹر عبدالمجید سندھی
نام ——— بچوں کے نام	افضال احمد/اعجاز احمد
لبیک	ممتاز مفتی
تمنا بے تاب	محمد سعید شیخ
سفر حرمین شریف	بلقیس ریاض
عرض حال	بشریٰ اعجاز

ISBN - 969 - 35 - 0648 - 0

Rs. 180.00